MARK GREENGRASS

LA DESTRUCCIÓN DE LA CRISTIANDAD

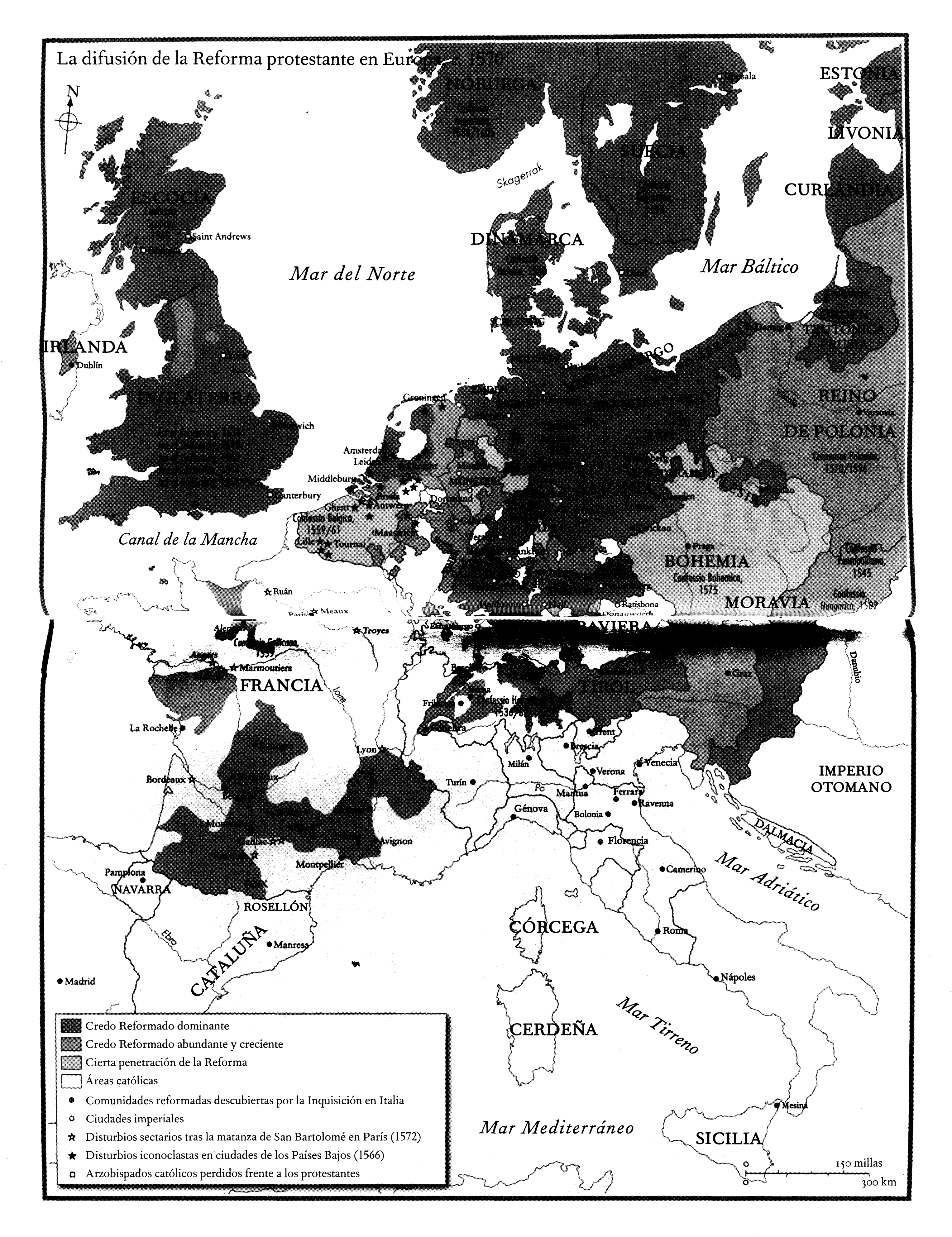
EUROPA 1517-1648



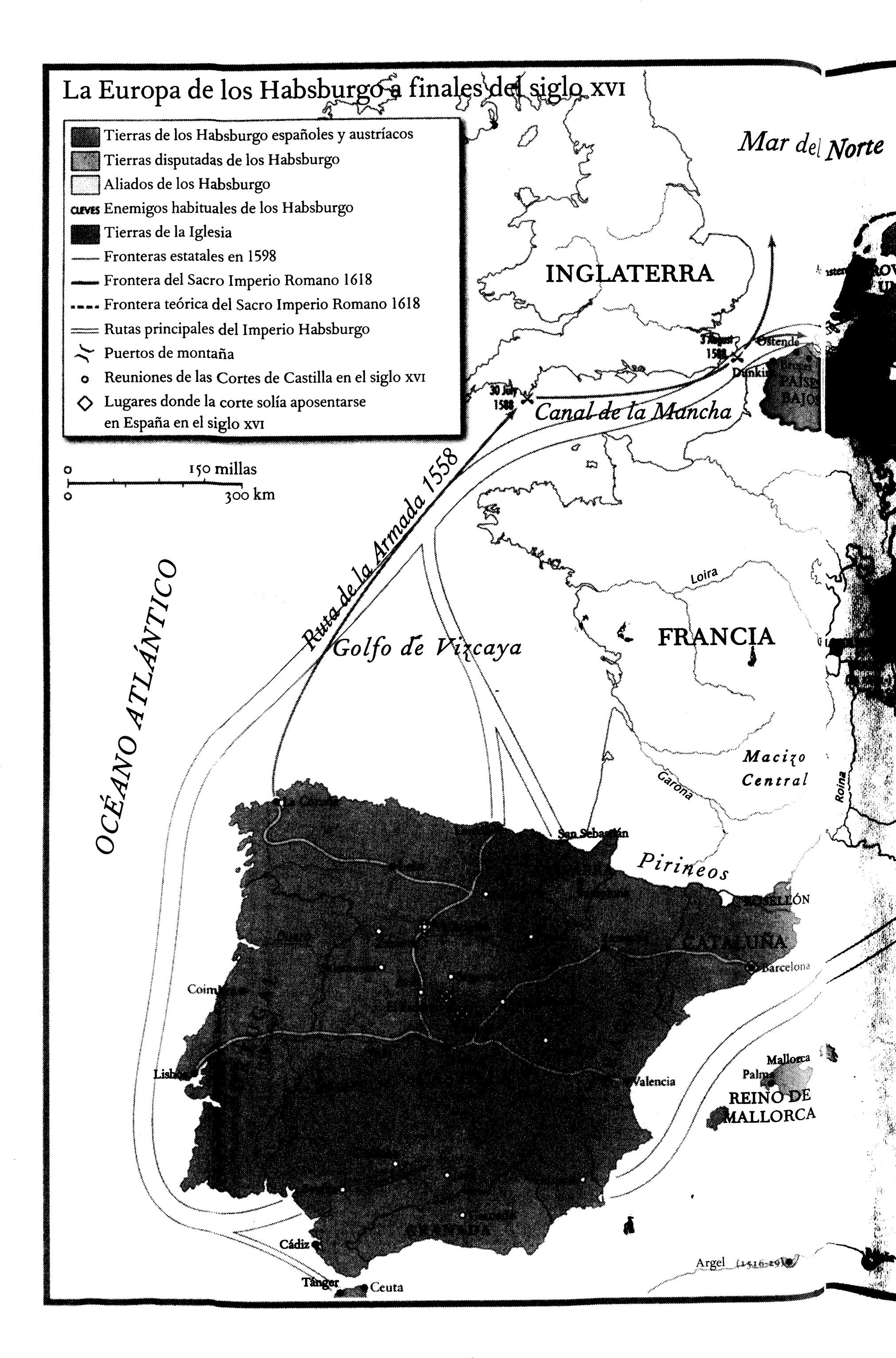
LA DESTRUCCIÓN DE LA CRISTIANDAD

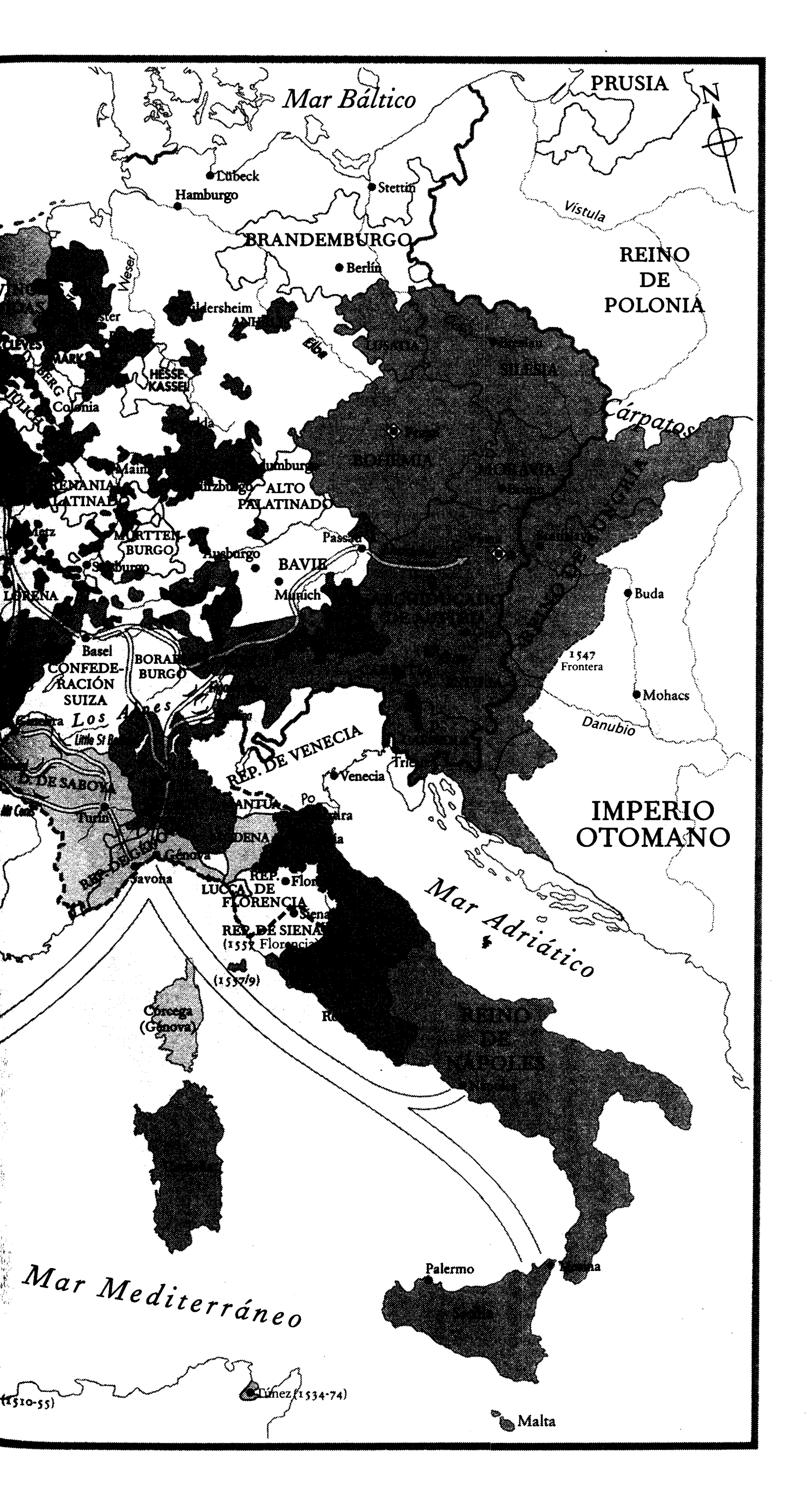
Europa 1517-1648



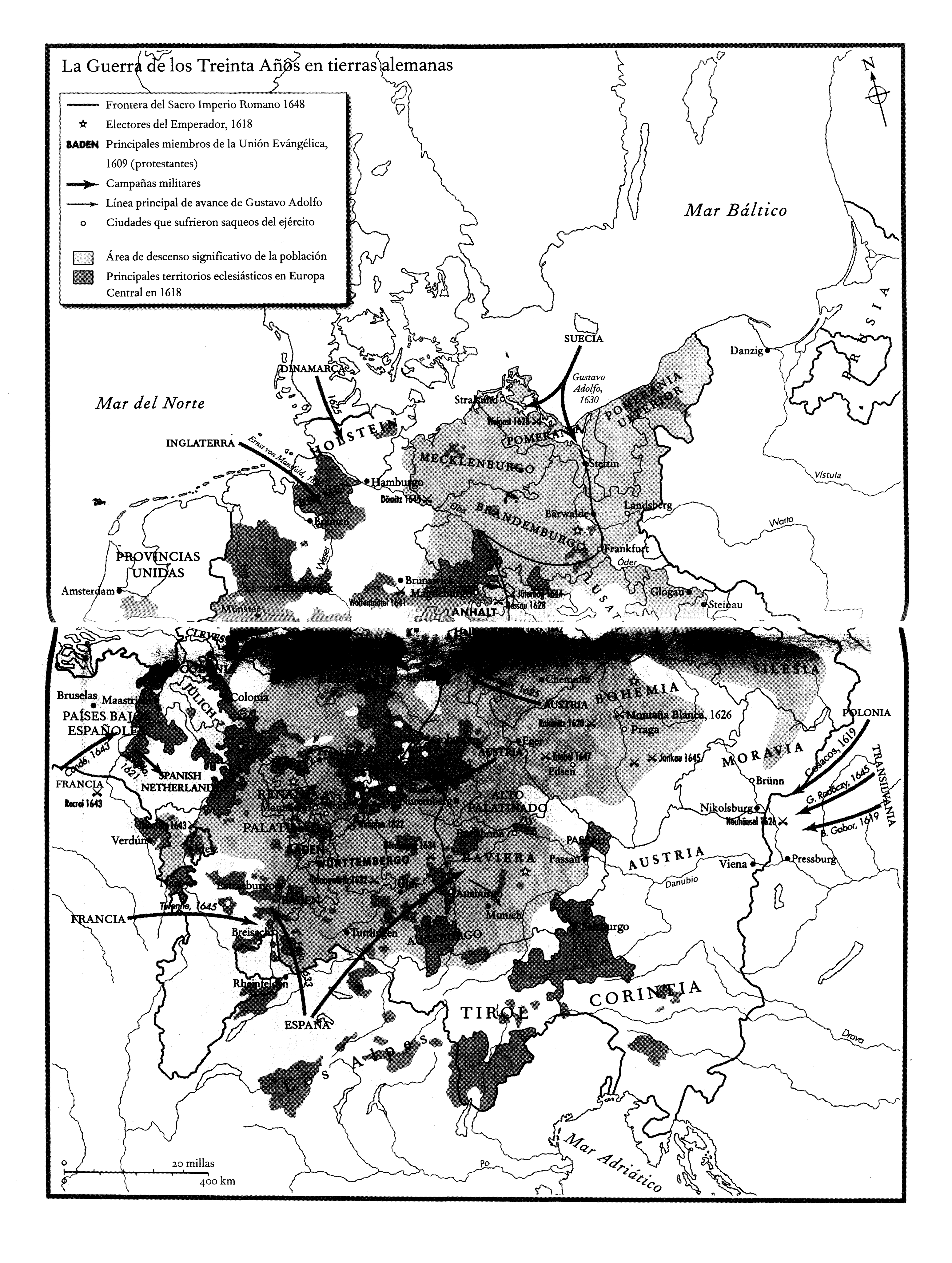


La difusión de la Reforma protestante en Europa c. 1570
N
NORUEGA
SUECIA
ESTONIA
LIVONIA
CURLANDIA
Skagerrak
ESCOCIA
Saint Andrews
DINAMARCA
Mar del Norte
Mar Báltico
IRLANDA
Dublín
York
INGLATERRA
Norwich
Canterbury
Canal de la Mancha
REINO
DE POLONIA
Consensus Polonius, 1570/1596
Varsovia
Amsterdam
Middleburg
Ghent
Antwerp
Confessio Belgica, 1559/61
Lille
Tournai
Maastricht
Groningen
MÜNSTER
SAJONIA
BOHEMIA
Confessio Bohemica, 1575
Praga
MORAVIA
Zwickau
Heilbronn
Hall
Ratisbona
Ruán
Meaux
Troyes
Marmoutiers
FRANCIA
Loira
La Rochelle
Bordeaux
Lyon
Avignon
Montpellier
Pamplona
NAVARRA
ROSELLÓN
Ebro
Manresa
CATALUÑA
Madrid
BAVIERA
TIROL
Graz
Danubio
Trent
Brescia
Milán
Verona
Venecia
Turín
Po
Mantua
Ferrara
Ravenna
Génova
Bolonia
Florencia
Camerino
IMPERIO
OTOMANO
DALMACIA
Mar Adriático
CÓRCEGA
Roma
Nápoles
CERDEÑA
Mar Tirreno
Mar Mediterráneo
Mesina
SICILIA
150 millas
300 km
Credo Reformado dominante
Credo Reformado abundante y creciente
Cierta penetración de la Reforma
Áreas católicas
Comunidades reformadas descubiertas por la Inquisición en Italia
Ciudades imperiales
Disturbios sectarios tras la matanza de San Bartolomé en París (1572)
Disturbios iconoclastas en ciudades de los Países Bajos (1566)
Arzobispados católicos perdidos frente a los protestantes

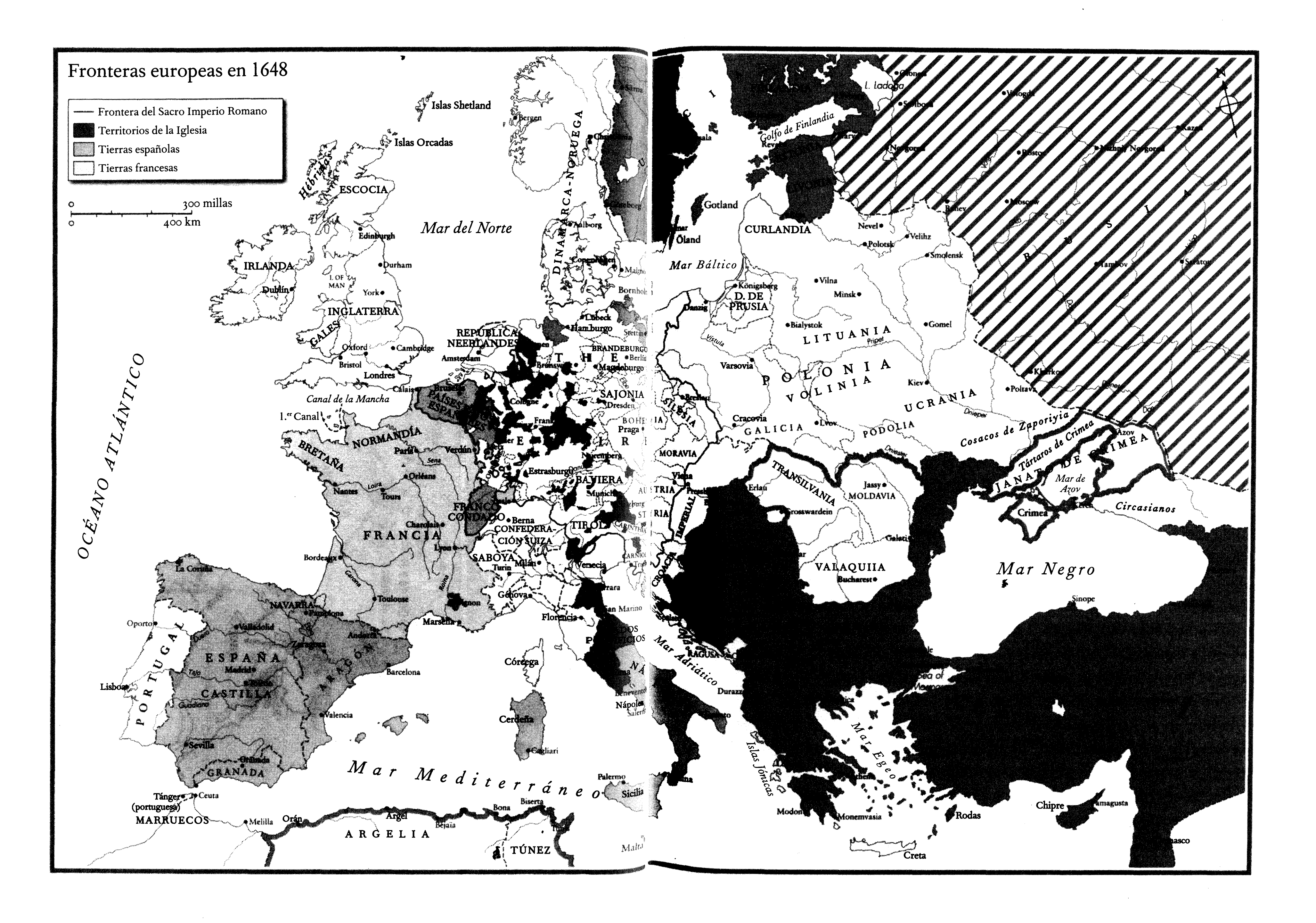

La Europa de los Habsburgo a finales del siglo XVI
Tierras de los Habsburgo españoles y austríacos
Tierras disputadas de los Habsburgo
Aliados de los Habsburgo
CLEVES Enemigos habituales de los Habsburgo
Tierras de la Iglesia
Fronteras estatales en 1598
Frontera del Sacro Imperio Romano 1618
Frontera teórica del Sacro Imperio Romano 1618
Rutas principales del Imperio Habsburgo
Puertos de montaña
Reuniones de las Cortes de Castilla en el siglo XVI
Lugares donde la corte solía aposentarse en España en el siglo XVI
0 150 millas
0 300 km
Mar del Norte
INGLATERRA
Canal de la Mancha
30 July 1588
Ostende
Dunkirk
PAÍSES BAJOS
Ruta de la Armada 1558
OCÉANO ATLÁNTICO
Golfo de Vizcaya
FRANCIA
Loira
Garona
Macizo Central
Roina
San Sebastián
Pirineos
ROSELLÓN
CATALUÑA
Barcelona
Coimbra
Lisboa
Valencia
Mallorca
Palma
REINO DE MALLORCA
Cádiz
Tánger
Ceuta
Argel (1516-29)



Mar Báltico
PRUSIA
N
Lübeck
Stettin
Hamburgo
Vístula
BRANDEMBURGO
Berlín
REINO
DE
POLONIA
Weser
Elba
HESSE-
KASSEL
Colonia
SILESIA
Cárpatos
Praga
BOHEMIA
MORAVIA
ALTO
PALATINADO
Passau
BAVIERA
Munich
Buda
Basel
CONFEDE-
RACIÓN
SUIZA
Los Alpes
1547
Frontera
Mohacs
Danubio
REP. DE VENECIA
Venecia
D. DE SABOYA
Turín
IMPERIO
OTOMANO
Génova
Savona
LUCCA
REP.
DE
FLORENCIA
Siena
REP. DE SIENA
(1557/9)
Mar Adriático
Córcega
(Génova)
REINO
DE
NÁPOLES
Palermo
Mar Mediterráneo
Túnez (1534-74)
(1510-55)
Malta


La Guerra de los Treinta Años en tierras alemanas
Frontera del Sacro Imperio Romano 1648
Electores del Emperador, 1618
BADEN Principales miembros de la Unión Evángélica, 1609 (protestantes)
Campañas militares
Línea principal de avance de Gustavo Adolfo
Ciudades que sufrieron saqueos del ejército
Área de descenso significativo de la población
Principales territorios eclesiásticos en Europa Central en 1618
Mar Báltico
Mar del Norte
SUECIA
Gustavo Adolfo, 1630
DINAMARCA
1625
Stralsund
Wolgast 1628
POMERANIA
POMERANIA ULTERIOR
Danzig
PRUSIA
Vístula
HOLSTEIN
INGLATERRA
Ernst von Mansfeld
MECKLENBURGO
Stettin
Hamburgo
BREMEN
Dömitz 1645
Elba
BRANDEMBURGO
Bärwalde
Landsberg
Warta
Bremen
Frankfurt
Óder
PROVINCIAS UNIDAS
Weser
Amsterdam
Brunswick
Magdeburgo
Jüterbog 1644
Dessau 1628
Wolfenbüttel 1641
ANHALT
Münster
Glogau
Steinau
CLEVES
Bruselas
Maastricht
PAÍSES BAJOS ESPAÑOLES
JÜLICH
Colonia
Chemnitz
AUSTRIA
BOHEMIA
SILESIA
Montaña Blanca, 1626
Rakonitz 1620
Praga
Eger
AUSTRIA
Triebel 1647
Pilsen
Jankau 1645
MORAVIA
POLONIA
Cosacos, 1619
TRANSILVANIA
Brünn
Condé, 1643
1621
SPANISH NETHERLANDS
FRANCIA
Rocroi 1643
Nikolsburg
Neuhäusel 1626
G. Rakóczy, 1645
B. Gabor, 1619
RENANIA
Nuremberg
ALTO PALATINADO
PALATINADO
Verdún
Metz
Nördlingen 1634
PASSAU
BADEN
WÜRTTEMBERGO
BAVIERA
Passau
AUSTRIA
Viena
Pressburg
Danubio
Nancy
Estrasburgo
Ulm
Ausburgo
Turenne, 1645
FRANCIA
BADEN
Munich
Breisach
Tuttlingen
AUSBURGO
Salzburgo
Rheinfelden
1633
ESPAÑA
TIROL
CORINTIA
Drava
Los Alpes
Mar Adriático
Po
0
20 millas
0
400 km

Fronteras europeas en 1648





MARK GREENGRASS

LA DESTRUCCIÓN DE LA CRISTIANDAD

EUROPA 1517-1648


PASADO & PRESENTE
BARCELONA

PASADO & PRESENTE

El título original de esta obra de Mark Greengrass es:
Christendon Destroyed. Europe 1517-1648

La traducción castellana ha corrido a cargo de Juanmari Madariaga, con la colaboración de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar (capítulos 16-18, conclusión y agradecimientos).

Su primera edición en lengua inglesa fue publicada
por Penguin Books Ltd. en 2013

Pau Claris, 147, 4°, 1ª, 08010 Barcelona
ediciones@pasadopresente.com
www.pasadopresente.com



Esta primera edición de *La destrucción de la Cristiandad. Europa 1517-1648* ha sido compuesta en tipos Fournier por Víctor Igual, SL. Gonzalo Pontón ha realizado la corrección de pruebas y Àtona, S. L. ha coordinado la realización de la obra. Se ha impreso sobre papel neutro de 80 g y encuadernado en tapa dura por Novoprint. El 9 de marzo de 2015 fue puesta a la venta a través de la distribuidora UDL.

ISBN: 978-84-943139-5-0

Depósito legal: B. 3513-2015

Para Emily

INTRODUCCIÓN

David de Vries estaba orgulloso de haber visto mundo. El libro de viajes que publicó en neerlandés en 1655 contaba los seis que había hecho y en los que había conocido el Mediterráneo, el Lejano Oriente, Terranova, el Caribe, Sudamérica y Norteamérica. Nacido en La Rochelle de padres neerlandeses en 1593, fue oficial de artillería, un hábil navegante, un astuto hombre de negocios y un autodidacta que hablaba varias lenguas europeas y mantenía la mirada atenta al mundo que le rodeaba. No fue por su culpa por lo que fracasaron todas sus empresas coloniales: en el «río del Sur» (Delaware; el Hudson era conocido entonces como el «río del Norte») en 1633, en el río Oyapock en Guyana en 1634 y en «Staaten Eylandt» en 1638-43. Sus patrocinadores lo abandonaron, el trato con las poblaciones indígenas era difícil y sufría la hostilidad de empresas competidoras. De Vries sabía a quién debía lealtad. Su *patria* eran los Países Bajos, y en concreto la ciudad de Hoorn. Si hubiera tenido éxito en establecer un «patronazgo» colonial, lo habría modelado al estilo de las haciendas de los ricos terratenientes de Holanda, como parte de los «Nuevos Países Bajos» a los que se solía referir. Era un protestante calvinista y participó en la construcción de la primera iglesia cristiana en la Isla Staten, ahora parte de Nueva York. Entendía el papel de Europa en un mundo más amplio. Cuando desembarcó en San Juan de Terranova en 1620, después de maravillarse por los monumentales icebergs que había visto durante la travesía, enumeró los navíos neerlandeses, vascos, portugueses e ingleses con los que se había cruzado pescando y comerciando en aquellas aguas. Con los ojos ya acostumbrados por su lectura de otros libros de viajes, supo acomodarse a los hábitos de los indígenas locales. Cuando visitó al gobernador de las nuevas colonias inglesas a lo largo del río James en 1640, fue recibido con una copa de vino veneciano y se sentó junto a otro colono inglés que también había estado en las Indias

orientales a finales de la década de 1620. «Le miré atentamente, y él a mí», cuenta de Vries; y escuchó al colono decir que «las montañas no pueden conocerse entre ellas, pero los hombres que salen a conocer mundo sí pueden».

Por sus ropas, su comida y sus modales se traslucía que eran europeos, conscientes de estar en otro continente y de que habían pisado (como decía de Vries) «las cuatro esquinas de la tierra». Su recorrido vital reflejaba los horizontes geográficos más amplios de su generación, las posibilidades y desafíos que esta afrontó, una extraordinaria variedad de contactos y relaciones que ponían en cuestión viejas lealtades y sentidos de pertenencia. Esa nueva percepción de Europa como entidad geográfica, moldeada a imagen de un mundo más amplio, era inconcebible un siglo antes. La sustitución de la vieja noción de «Cristiandad» por la de «Europa» durante el siglo XVI y los extraordinarios cambios que se produjeron entonces es el tema de este libro.

La Cristiandad evoca —como Camelot— un pasado imaginario. En la Edad Media, los términos latinos utilizados (*Christianitas* o *Corpus Christianorum*) indicaban algo distinto: el presente y futuro de un mundo unido por sus creencias y aspiraciones. Esa comunidad de creencias surgió junto con la caída del Imperio Romano en Occidente. Lo que quedaba de aquel imperio era en principio tan solo la porción occidental de un mundo cristiano mucho más amplio cuyo centro quedaba más al este, en el Imperio Romano de Oriente todavía activo (Bizancio); pero gradualmente, y en un proceso de alejamiento mutuo, el cristianismo oriental y el occidental se fueron apartando uno de otro hasta que en 1054 el Papa de Roma y el Patriarca de Constantinopla se excomulgaron mutuamente. Tras aquella gran división, los cristianos latinos quedaron separados de los cristianos ortodoxos que permanecían en el archipiélago griego, los Balcanes y Rusia, constituyendo la Cristiandad occidental.

Durante el primer milenio de cristianismo occidental, la Cristiandad se desarrolló sin ninguna noción elaborada de dónde se encontraba su centro, y por tanto dónde había que buscar su periferia. Existía (tomando prestada la frase de un distinguido medievalista) algo así como una serie de «micro-Cristiandades» unidas como una «cúpula geodésica» compuesta de sectores autosuficientes. El tráfico de «bienes simbólicos» (reliquias sagradas, pero también gente, como los misioneros y santos) llevaba de un lugar a otro el carisma del poder sagrado, y con él los valores y aspiraciones de la comunidad de creencias.

Luego, avanzada la Edad Media, y tras la ruptura con Oriente, la Cristiandad occidental desarrolló una percepción más elaborada del centro y la periferia con el surgimiento pleno de dos unidades geográficas e ideológicas: el Papado y el Sacro Imperio Romano. Sus pretensiones de autoridad fueron forjadas competitivamente por teólogos, juristas, teóricos políticos e intelectuales en una atmósfera de universalismo confiado. Aquel ideal tenía como apoyo las transformaciones económicas del período, el impresionante crecimiento de los mercados y del comercio interregional e internacional, y los matrimonios y alianzas diplomáticas de la aristocracia. La «Cristiandad» era la forma en que los contemporáneos ilustrados de los siglos XII y XIII entendían el mundo del cristianismo latino en Europa occidental.

La Iglesia Católica Romana era el pilar central de la comunidad de creencias del cristianismo latino. Las elites intelectuales de este último se formaron en torno a una lengua internacional (el latín, en oposición al griego) así como un currículum común (centrado en cuestiones de filosofía y lógica tal como las había tratado Aristóteles) y formas de estudio (escolasticismo). Los legados pontificios compartían con los asesores de los príncipes concepciones teocráticas y burocráticas comunes de cómo se recibía, ejercía y legitimaba el poder. Las cruzadas se convirtieron en el proyecto más ambicioso de la Cristiandad occidental. Por encima de todo, el cristianismo latino se expresaba en creencias heredadas y practicadas, proyectadas sobre el multidimensional panorama sagrado preexistente en santuarios, lugares de peregrinación, cultos y festivales. El bautismo era un rito universal de iniciación. Los que no eran cristianos bautizados (judíos, musulmanes) constituían en aquella época, a mediados de la Edad Media, una presencia significativa en los márgenes de la Cristiandad occidental, tolerada precisamente porque *no formaba parte* de la comunidad de creencias. Pero a medida que los reinos cristianos empujaban las fronteras del cristianismo latino hacia el sur en España e Italia, su importancia como fuerzas ajenas ejemplificadoras de quienes no pertenecían a la Cristiandad parecía incrementarse.

La Cristiandad era una construcción reflexiva que se sentía fácilmente amenazada. En realidad, su enemigo más peligroso no era exterior. Sus agentes de poder eran más vulnerables frente a una colectividad diferente y diversa: la de quienes mantenían lealtades particulares y locales hacia aquellos para quienes las aspiraciones conjuntas de la Cristiandad no significaban apenas nada. Dispersos por toda la Euro-

pa occidental, por encima y contra los mecanismos del orden universal del Sacro Imperio Romano (el dominio territorial ubicado en Europa central cuyo título indicaba sus pretensiones de continuidad con el Imperio Romano y una forma temporal de dominio universal) y la Iglesia había miles de aldeas y parroquias, cuyos habitantes solían estar cargados de obligaciones hacia sus señores feudales que los convertían en siervos. A esas comunidades se unían las ciudades, que se beneficiaban de las transformaciones económicas de la época. Se fomentaron sospechas hacia las ambiciones cosmopolitas y la burocracia del orden internacional. Cuanto más aumentaba la disparidad entre centro y periferia en la Cristiandad, mayor era el resentimiento por el tiempo perdido en conseguir permisos desde arriba. Muchos censuraban las exacciones para mantener la Iglesia universal y desconfiaban del pretencioso proyecto supranacional de las cruzadas. Esos sentimientos dieron lugar a disputas o herejías —que constituían un serio problema epidémico— y a partir del siglo XII se hicieron aún más amenazantes en la mente de aquellos a quienes más importaban los ideales proyectados por la Cristiandad.

La confianza en esos ideales se fue desvaneciendo cuando la economía europea se contrajo como consecuencia de la Peste Negra. La servidumbre y las obligaciones feudales se convirtieron en cuestiones contenciosas cuando la gente comenzó a defender los que consideraban sus derechos consuetudinarios. Aunque las creencias y prácticas que la Cristiandad había representado se mantenían, y su paisaje sagrado florecía como nunca, su credibilidad local disminuyó cuando se convirtió en objeto de reclamaciones rivales en cuanto a representar el orden social tradicional. El Gran Cisma de Occidente (1378-1417) también socavó las pretensiones de obediencia universal. La existencia de dos legitimidades papales en disputa dividió a los cristianos entre los leales a Roma y los que apoyaban el papado de Aviñón, estigmatizados por sus enemigos como marionetas en manos de una monarquía francesa subversiva. La disputa acabó en un compromiso, pero dejó como legado un daño duradero para la autoridad moral del papado. También subrayaba los peligros de una alianza entre el localismo descontento y las nuevas fuerzas de la autoridad secular pero no imperial, ya que el compromiso se alcanzó mediante la autoridad de un concilio ecuménico, lo que reforzaba la afirmación (perturbadora para los teócratas y burócratas), ya debatida dos siglos antes, de que un concilio estaba por encima del Papa. Aquella afirmación era una forma radical

de decir las cosas, pero la mayoría de los «conciliaristas» eran moderados. Entendían el concilio como una forma clara de salir de un embrollo, no como un motor para destruir la monarquía papal universal, y todavía menos como una forma de obtener autoridad doctrinal por vías heterodoxas. Sin embargo, aquello fue lo que la Reforma protestante, sucesora implícita del movimiento conciliar, llevó a la práctica.

Así, la cuestión central de la historia de Europa durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII era qué le iba a suceder a la Cristiandad: ¿Cuáles serían las instituciones que definían su centro de gravedad, y todavía más, la comunidad de creencias subyacente? Si se destruía la Cristiandad, ¿qué es lo que podría ocupar su lugar? Lo que se produjo fue una sustitución progresiva de la Cristiandad por Europa (definida como una noción geográfica en una relación de distancia con otras partes del mundo). Esas dos entidades diferían fundamentalmente. La Cristiandad reclamaba la lealtad en la comunidad de creencias de los que habían sido bautizados y que se relacionaban de modo acorde con el mundo exterior. Europa, en cambio, no reclamaba una unidad más allá de la masa continental geográfica que representaba y la percepción emergente de la superioridad moral y civilizadora de los diferentes estados y pueblos que la ocupaban. La Cristiandad occidental era un gran proyecto sobre la unidad europea que duraba más de un milenio. Su destrucción, en cambio, fue rápida y total. En poco más de un siglo ya no quedaba de ella más que el recuerdo. Enormes fuerzas llevaron a cabo su destrucción y transformaron Europa. Su interacción mutua es el tema del primer capítulo.

I

EL DESMORONAMIENTO DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

Cuando Thomas Cockson publicó su grabado titulado *The Revells of Christendome* a raíz de la controvertida Tregua de los Doce Años entre la España católica y la recién nacida República neerlandesa de las Siete Provincias Unidas en 1609, recurrió a modelos satíricos bien conocidos para ridiculizar la Cristiandad. A la cabeza de la mesa vemos al papa Pablo V y a su izquierda otras cabezas coronadas de Europa (Enrique IV de Francia, Jacobo I de Inglaterra y el rey Cristián IV de Dinamarca) frente a nosotros. Al otro lado tres monjes católicos juegan al backgammon y con dados y cartas sobre el futuro de Europa, mientras un perro orina sobre los pies de uno de ellos. Las consecuencias que cabía deducir del grabado estaban claras: el destino de la Cristiandad no estaba en manos de ninguno de ellos, sino que se había convertido en un esperpento. Muchos de los elementos que contribuyeron al ocaso de la Cristiandad occidental estaban ya presentes en Europa antes de 1500, pero hasta que no estuvieron todos en juego, interactuando mutuamente, no se hizo total el eclipse de la Cristiandad.

EL EFECTO DEL RENACIMIENTO

La resurrección de las ideas y los textos clásicos había comenzado bastante antes de 1517 en las culturas urbanas del norte de Italia, Flandes y Renania. Desafiaba el escolasticismo como forma reconocida de definir las preocupaciones filosóficas de las elites europeas, y con él el predominio de la filosofía aristotélica. Los estudiosos humanistas entendían que su tarea consistía en recuperar los textos de la Antigüedad clásica en toda su pureza y en establecer un diálogo con el pensamiento de sus autores, sometiéndolo a un examen detallado. Los maestros hu-

manistas insistían en la «persuasión», aprendiendo a emplear y desarrollar argumentos que atrajeran a otras personas a su punto de vista. Sus discípulos, alimentados con una dieta de textos latinos (especialmente de Cicerón), absorbían un nuevo lenguaje y conjunto de preocupaciones sobre la conducta adecuada de los ciudadanos. Esto llevó a diferentes concepciones de la relación entre gobernantes y gobernados, entre lo político y lo social, y a un universalismo distinto («público») del aportado por la «Cristiandad».

El «público» era la mayor *universitas* concebible, una persona ficticia a ojos del derecho romano, distinta de quienes la habían creado; una entidad que cabía entender como una persona viva que asumía derechos y responsabilidades o los delegaba en otros para que los ejercieran en su nombre. La *universitas* de una república encarnaba la voluntad de sus miembros. Podían ser muchas, unas más virtuales que otras. La «república de las letras», por ejemplo, se beneficiaba de los nuevos modos de comunicación y era enérgicamente promovida por los estudiosos humanistas de la época. También reflejaba, sin embargo, la historia del «capital intelectual» europeo, que escapaba cada vez más de las manos de la pequeña elite clerical y burocrática y se extendía a un mercado más complejo y cosmopolita de productores y consumidores, en el que patrones, impresores, grabadores, libreros y lectores de todo tipo tenían algo que decir. El funcionamiento de ese mercado dependía del ambiente local, lo que explica que el Renacimiento tuviera una geometría intelectual y social variable, siendo muy diferente su efecto en distintos lugares de Europa y viéndose perfilados sus contornos peculiares por las discrepancias religiosas. Uno de sus componentes importantes eran las cortes principescas, y el Renacimiento se convertía fácilmente en una cultura de corte, adaptándose a sus necesidades y aspiraciones. Al igual que los grandes descubrimientos científicos del siglo XX, el Renacimiento tenía capacidad de transformar y de destruir. Podía cimentar la autoridad eclesiástica y política, pero también socavarla. Podía desafiar las ideas fundamentales sobre la providencia de Dios en el mundo, y también reforzarlas. Sus nuevas pedagogías introducían nuevas formas de entender lo que uno aprendía sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre su creador.

Los estudiosos humanistas descubrieron, entre otras cosas, que la antigua filosofía tenía una historia. Para entender a Aristóteles había que situarlo en el contexto de los debates en que participó. Dejó de ser una autoridad única sobre la que construir la verdad y la legitimidad.

Ese proceso había comenzado con la edición, traducción y popularización del texto griego de Diógenes Laercio *Vida de los filósofos*, que proporcionó una genealogía para las «sectas» rivales de los filósofos griegos, dando lustre a opiniones que habían sido marginales durante la Edad Media. Los contemporáneos presentaban ahora Aristóteles a sus estudiantes dentro de ese linaje más complejo, tomándose en serio las discusiones y debates del mundo griego. Algunos filósofos del siglo XVI y principios del XVII se veían a sí mismos como discípulos de los epicúreos, estoicos, platónicos y pirronianos. El resultado fue que la antigua filosofía dejó de estar al servicio de la verdad cristiana y de ser el instrumento con el que se podía construir un orden universal. Esto no impidió a los filósofos del período tratar de discernir un conjunto subyacente de verdades. Algunos pensaban que, como en cualquier genealogía, se podía retrotraer la línea hasta una primacía ancestral, de la que todos los descendientes contendrían huellas genéticas perennes. El veneciano Francesco Patrizi, por ejemplo, repasaba en su *Nova de universis philosophia* lo que había escrito Aristóteles, junto con lo que Platón le había dicho, llegando a través de Solón y Orfeo hasta el relato de Moisés sobre la creación del mundo y el misticismo de los egipcios, al que apuntaban las supuestas obras de Hermes Trismegisto (que contenían, según decía Patrizi, más sabiduría que «toda la filosofía de Aristóteles»), escritas originalmente un milenio antes de Platón. Otros preferían subrayar los acuerdos de fondo entre Platón y Aristóteles como señales de una «sinfonía» subyacente del pensamiento antiguo, pese a los eventuales o aparentes desacuerdos.

Sin embargo, al mismo tiempo que esa agenda sincrética parecía consolidarse, surgieron las voces radicalmente escépticas de quienes se inspiraban en las obras del filósofo del siglo II Sexto Empírico, quien había aprovechado los desacuerdos entre sus colegas griegos para cuestionar los esfuerzos de Aristóteles y otros por llegar a una verdad absoluta. Leyendo sus obras en serio (y algunos grandes pensadores del período, en particular el magistrado francés Michel de Montaigne, lo hicieron), se veía que la filosofía clásica estaba llena de errores. Gianfrancesco Pico della Mirandola, predecesor por pocos años de Martín Lutero y sobrino del gran renacentista Giovanni Pico della Mirandola, escribió en su *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis Christianae disciplinae* (1520): «Toda la enseñanza de los gentiles [esto es, de la Antigüedad pagana] se tambalea llena de superstición, incertidumbre y falsedad». Haría falta el genio del filósofo francés René Des-

cartes para construir una filosofía universal capaz de cimentar una nueva física basada en los experimentos a partir de tal pirronismo. Pero para entonces nadie podía imaginar seriamente que el cristianismo se pudiera sostener sobre la base de la duda radical.

Los naturalistas, geógrafos o médicos humanistas compartían una sensación emergente de la importancia de la experiencia práctica directa y el valor de los experimentos, algo que cambió la imagen del mundo. Los descubrimientos geográficos de los europeos contribuyeron a la creciente percepción de que el mundo natural era una plétora de ricos y raros fenómenos, una cueva del tesoro llena de secretos a la espera de ser interpretados por quienes poseían la clave para descodificar la naturaleza. Astrólogos, alquimistas, cosmógrafos, magos y practicantes heterodoxos de la medicina rivalizaban entre sí para ofrecer intentos de reducción de la inmensa variedad de la naturaleza a principios físicos ordenados, o al menos de demostrar que era susceptible de investigación empírica. Algunos de ellos buscaban esos principios en fuerzas más excelsas que la propia naturaleza: el poder mágico inmanente en la naturaleza como un espíritu oculto en los procesos terrestres, o transmitido por el calor y el movimiento celestial. También ellos, como muchos filósofos, criticaban enérgicamente a Aristóteles, principalmente porque sus ideas sobre la materia eran demasiado abstractas. Envolvían sus enseñanzas y sus percepciones en un aura de misterio arcano para protegerlas de sus numerosos críticos y elevar su reputación de sabiduría y poder excepcionales. Pero cabía detectar un reconocimiento inverso de que el conocimiento humano tenía sus límites, por lo que penetrar en los secretos de la naturaleza no podía ser obra de un único individuo, sino que exigía la colaboración de muchos investigadores, atentos a los aspectos prácticos del conocimiento y a las diversas posibilidades de su interpretación.

El impacto de tales cambios sobre la noción de Cristiandad no fue en ningún otro terreno más profunda que en la cosmología. El universo heliocéntrico copernicano debía mucho al resurgimiento de cosmologías alternativas de la Antigüedad clásica que desafiaban el consenso aristotélico; pero si la tierra era simplemente otro planeta más, que giraba en torno al sol, entonces el universo se hacía enormemente grande en comparación con la tierra: «inmenso», como concedía Copérnico, ya que había que aceptar una enorme distancia entre la órbita de Saturno y la esfera de las estrellas. Una vez que la tierra se convirtió en uno más de los planetas, todos los procesos de generación y corrup-

ción que Aristóteles había explicado atendiendo a lo que sucedía en el mundo natural y en la tierra se podían explicar con mayor credibilidad en términos de la influencia del sol o del movimiento y posición de la tierra con respecto a este y a los demás planetas. La Cristiandad parecía más confortable envuelta en los círculos concéntricos de un universo geocéntrico y antropomórfico, mientras que en un universo heliocéntrico dejaba de ser el centro del orden de las cosas creadas.

El brillante médico y químico Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), el mago y astrólogo John Dee, el teólogo y cosmógrafo Giordano Bruno, los filósofos naturales Francesco Patrizi y Galileo Galilei se hallaban entre los sospechosos en diverso grado por sus opiniones heliocéntricas frente a los «guardianes» de la Cristiandad, la Inquisición y el Papado. En febrero de 1600 Giordano Bruno fue quemado en una hoguera en Venecia. Un año después el fraile dominico Tommaso Campanella fue brutalmente torturado durante cuarenta horas en el Castel Nuovo de Nápoles por su participación en una rebelión popular. Pasó el siguiente cuarto de siglo prisionero allí, rabiando contra las «raíces infectadas» de la filosofía aristotélica pagana. Soñaba con una transformación radical de un mundo al que en realidad había dejado de pertenecer. El problema para los pensadores radicales de aquella época era que las circunstancias del momento, así como las peculiaridades del lugar donde vivían, determinaban que sus ideas pudieran ser vistas como desafíos, y es por eso por lo que no hubo un «fin» del Renacimiento, sino más bien una continua renegociación de su potencial para demoler viejas certezas en nuevos contextos.

La Reforma protestante

En el centro mismo del movimiento por el cambio religioso estaba la Reforma protestante, un conflicto en la Cristiandad Romana tan espectacular y perdurable como el que se había producido entre las iglesias oriental y occidental en el siglo XII. Lo que lo hizo más doloroso y complejo fue la violencia con la que se desarrolló. Martín Lutero estaba convencido de que la Cristiandad iba al desastre y la ruina debido a los «patanes y putas» de Roma. En mayo de 1520 un franciscano de Leipzig, Augustin Alveld, publicó un folleto en alemán argumentando que el Papa de Roma tenía autoridad sobre la Cristiandad por derecho

divino. Lutero respondió al «asno de Leipzig» y sus «podridos argumentos» diciendo que el Papa y sus «romanistas» habían convertido al papado en la «prostituta escarlata de Babilonia», y que el Anticristo papal era quizá el peor de los males de la Cristiandad. Para entonces, su estudio de las Escrituras y de la historia de la Iglesia lo habían llevado a una apreciación contenciosa de la verdad divina y de cómo debía justificarse. Su redefinición era «solo por la fe» (*sola fide*) y su validación era «solo por la Escritura» (*sola scriptura*). La autoridad papal era de origen humano, y no divino, y la autoridad última descansaba no en los papas, los concilios o los padres de la Iglesia, sino en la Biblia. Esa era la vía por la que Lutero proclamaba que la Cristiandad podía volver a sus raíces, esto es, al Evangelio de Cristo. La Biblia era el registro de las promesas de Dios a la humanidad desde el principio de los tiempos, renovada en el Nuevo Testamento y cumplida en Cristo. Nada era más «literalmente» cierto que esa promesa, ya que era en Dios mismo en quien había que confiar con la fe.

De esta proclamación reduccionista y estricta de la verdad provenía todo lo demás, incluida una ruptura irrecuperable con la Iglesia Romana y una monumental división protestante de las opiniones teológicas en cuanto a lo literalmente que debía tomarse. Para Lutero el término «Cristiandad» era equivalente a «Iglesia» y a «comunidad cristiana». Todos ellos significaban una comunidad virtual, la comunión de los santos a la que se refería Cristo cuando dijo: «Mi reino no es de este mundo». Decir que la Cristiandad estaba principalmente en Roma o en cualquier otro lugar era una «mentira hedionda», ya que la verdadera Iglesia no tenía formas externas ni vestimentas, plegarias especiales, obispos o edificios. El paisaje sagrado se contrajo dramáticamente. Según Lutero, era únicamente la fe la que convertía en auténticos sacerdotes a todos los creyentes, y la que hace del mundo en que habitan un orden cristiano.

Lutero consiguió movilizar brillantemente los diversos resentimientos locales preexistentes, especialmente en Alemania, contra la Iglesia Romana. Si esta última era la raíz del cáncer de la Cristiandad, entonces les correspondía a otros adelantarse y arrancar la podredumbre. El pueblo cristiano debía actuar como hijos cuyos padres se hubieran vuelto locos, o como un individuo que al ver un edificio en llamas, tiene el deber público de hacer sonar la alarma y apagar el fuego. Esta era en particular la responsabilidad de los reyes, príncipes y nobles. Su tarea consistía en «evitar la blasfemia y la desgracia del

nombre divino». El propósito de Lutero era reforzar la Cristiandad, no destruirla o sustituirla; pero al trasponer radicalmente las fuentes de la autoridad y la legitimación hacia adentro de la Cristiandad, abrió la puerta al desmoronamiento de la comunidad unida de creencias en su propio núcleo. En 1520 Lutero se pronunciaba de forma inequívoca: nadie disponía de una autoridad universal. La verdad era que todos los cristianos eran miembros en iguales condiciones de un orden cristiano, con un solo bautismo, un solo Evangelio y una sola fe. Eran esas cosas y solo ellas las que creaban «un pueblo espiritual y cristiano». No había diferencia entre laicos y clérigos ni entre príncipes y pueblo, en su estatus como cristianos. Esto, siendo tan espectacularmente reductor como era, planteaba en la práctica más interrogantes que los que resolvía. ¿Cómo debía organizarse a sí mismo el pueblo cristiano? ¿Qué debía hacer para dotarse de pastores adecuados, y cuáles eran los deberes y responsabilidades de estos últimos? ¿Cómo debía actuar el pueblo si sus pastores o gobernantes faltaban a sus deberes cristianos? ¿Cuál era el papel del gobernante en esas circunstancias? ¿Qué debían hacer los cristianos si el príncipe o magistrado dejaba de cumplir sus responsabilidades cristianas? ¿A quién correspondía declarar y mantener la unidad de la auténtica fe? ¿A quién correspondía la tarea de defender la Cristiandad?

Por debajo de las divisiones teológicas abiertas con la Reforma protestante subyacía una transformación de la naturaleza y manifestación del poder sagrado. Uno de los cambios más fundamentales fue el que se dio en las relaciones entre las instituciones eclesiásticas y las estatales. Lutero y los demás reformadores protestantes mantenían ostensiblemente la idea bicéfala de las jurisdicciones conceptualmente distintas de lo civil y lo eclesiástico en la Cristiandad, pero en realidad las presiones del cambio religioso alteraron aquella situación, acentuando la irritante fricción entre ambas. Aunque Lutero aparentaba aceptar los «dos regímenes» de la Iglesia y el Estado, amplió el ámbito de este último y restringió el eclesiástico. Esa alteración de la dualidad de poder contribuyó a fomentar una sensación diferente del alcance de la verdad religiosa en la Europa protestante. Se convirtió en una verdad estatuida por Dios, garantizada por las Escrituras, encarnada en credos que la gente declaraba fervorosamente y vivida en comunidades confesionalmente configuradas donde los instrumentos de la autoridad pública estructuraban y controlaban la vida y comportamiento de la gente. Se atenuaba el sentido de la humanidad como participante en

la obra divina de redimir la creación. Dios había establecido un mundo natural en el que los pecados de la humanidad eran un hecho de la vida que debía ser regulado, controlado y limitado. Esos límites eran vigilados por el poder estatal, construido en torno a una imagen teopolítica en la que el poder de Dios era el modelo del poder del propio Estado, a la vez todopoderoso e irresistible.

La Iglesia Católica Romana

¿Dónde dejaba esto a la Iglesia Romana? No renunciaba a sus pretensiones de actuar como dirigente espiritual de lo que quedaba de la Cristiandad; pero quedaba por decidir qué es lo que eso significaba cuando la Europa protestante había rechazado esas pretensiones. En un primer momento sus esfuerzos se concentraron en el corazón de la Europa latina. Aunque aquellos esfuerzos dieron lugar finalmente a un rechazo absoluto del protestantismo en el Concilio de Trento (1545-1563), identificándose estrechamente con el poder de la monarquía Habsburgo española y sus conflictos (especialmente con los otomanos), nunca perdieron de vista el resurgimiento espiritual y religioso con el que la Iglesia Romana trataba de recobrar las raíces locales de las que la retórica protestante había tratado de desvincularla. La unidad católica se expresaba, como el protestantismo, en términos confesionales. Su organización seguía siendo teocrática y burocrática, aunque esa realidad quedara enmascarada por el renacimiento de las órdenes religiosas, algunas recién fundadas (jesuitas, capuchinos...) y otras más antiguas (franciscanos, dominicos...), que habían cobrado nuevo vigor por los desafíos que afrontaba la Cristiandad. Aquella unidad organizativa se convirtió en la base para su polémica contra las divisiones teológicas protestantes y lo que sus defensores percibían como incoherencia protestante en relación con la cuestión de la autoridad.

En último término, el resurgimiento de la Iglesia Romana dependía de una renegociación de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y las comunidades creyentes locales. En el núcleo de esa renegociación estaba el objetivo de ayudar a los seres humanos a acceder al poder sagrado y la redención, aunque tratando de apartar las excrecencias «supersticiosas» introducidas en el paisaje sagrado durante los siglos anteriores o los residuos de cultos y creencias «paganas» entre los

recientemente convertidos al cristianismo en el mundo entero. Esto último se convirtió en foco de una notable tarea misionera y eclesiástica en un acrecentado «terreno espiritual» en las colonias de ultramar, mediante la cual los antiguos valores universales de la Cristiandad se remodelaban hacia un cristianismo global.

La supervivencia de la Cristiandad

Tanto los paladines de la Reforma como los defensores del viejo orden creían fundamentalmente estar protegiendo a la Cristiandad de la destrucción, pero de la forma en que proclamaban sus verdades como evidentes cabía deducir que su defensa solo habría acabado cuando prevalecieran totalmente sobre las rivales. La Cristiandad seguía significando algo para la gente corriente. Un ciudadano devoto de Milán, tras acudir en 1565 a los sermones de los predicadores que habían insistido en la amenaza otomana contra la Cristiandad, podía rogar a Dios que mantuviera a su familia «en perfecta unión y amor, a nosotros y a toda la Cristiandad». Los viajeros de la época todavía hablaban en sus cartas de «embarcar hacia», «llegar a» o «salir de» la Cristiandad. Muy pocos de ellos se dirigían en cambio a Jerusalén. Los reformadores protestantes desacreditaron la peregrinación a Tierra Santa. Para el clérigo inglés Samuel Purchas, Jerusalén se había desplazado hacia el oeste; en *Purchas his Pilgrimage* (1613), una colección de relatos de viaje, publicada para mostrar la diversidad geográfica de la creación de Dios, escribía: «Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida, se ha divorciado hace tiempo de la ingrata Asia donde nació, y de África, el lugar de su huida y refugio, y se ha trasladado casi totalmente a Europa». Incluso para los católicos, se podía emprender una peregrinación sin abandonar la comodidad de la propia sala de estar leyendo una de las muchas narraciones publicadas que satisfacían tanto el deseo de los curiosos como el de los piadosos.

Pero cuando convenía, hasta los protestantes más ardientes podían también apelar a la sensación de que los pueblos de la Cristiandad eran esencialmente uno solo. Francis Bacon no habría seguido a Tomás Moro, su predecesor como canciller de Inglaterra, en la creencia de que la Cristiandad era un «cuerpo común», pero también podía apelar a esa misma sensación cuando defendía en 1617 la

creación de un tribunal internacional para resolver las disputas entre países y evitar la «efusión de sangre cristiana». El deseo de «ver a la Cristiandad reconciliada» era seriamente expresado por su contemporáneo Edwin Sandys en su *Europae Speculum* (1605). Ese sentimiento estaba siendo elevado, como él escribía, a una aspiración política por su patrón, el rey Jacobo I. Ninguno de los sucesores de Erasmo invirtió tanta historia y significado en el término *Christianitas* como él, pero seguían viendo las guerras entre sus estados como «guerras civiles» en cierto sentido, tratando de hallar vías para convivir con la diversidad religiosa.

El ocaso de la Cruzada

La Cristiandad parecía más afligida durante el siglo XVI y principios del XVII por el creciente poder del Islam en sus flancos suroriental y meridional. El poder militar y naval otomano había crecido desde la caída de Constantinopla (1453). En 1520 el imperio otomano había absorbido Grecia, el archipiélago Egeo, la costa dálmata del Adriático en Bosnia, y había establecido su dominio en los Balcanes. El triunfo otomano sobre el ejército húngaro en la batalla de Mohács (1526) consolidó su influencia en la llanura central húngara y en torno a los Cárpatos, con ciudades-Estado otomanas en Transilvania y Moldavia. Crearon así una larga, expuesta y vulnerable frontera con la Cristiandad occidental, alarmantemente cerca de Viena. En el momento de la muerte del sultán Solimán I el Magnífico en 1566, había ya probablemente más de 15 millones de personas bajo el dominio otomano en un gran imperio euroasiático centrado en Estambul (Constantinopla). Los observadores europeos más inteligentes admiraban la estructura y magnificencia del Estado otomano y temían la disciplina y el tamaño de su ejército. El propio Estambul, una gran ciudad de más de un cuarto de millón de habitantes en 1566, se convirtió en escaparate del imperio, resplandeciente con su Gran Bazar, el palacio imperial (*Topkapi Sarayi*) y mezquitas con sus escuelas, hospitales y baños públicos adjuntos.

Los otomanos también se convirtieron en una potencia naval, estableciendo su supremacía en el Mediterráneo oriental a lo largo del siglo XVI. La conquista otomana de Egipto y Siria (1517) y de Rodas (1522)

fueron el preludio para los intentos otomanos de establecer su predominio sobre la costa norafricana dominando los estrechos en mitad del Mediterráneo. Solían hacerlo en un primer momento mediante intermediarios: piratas musulmanes, con licencia de corso del Estado otomano, y gobernadores locales a los que se concedían grados militares. Las aguas de la costa meridional del Mediterráneo permanecieron hostiles a los buques europeos hasta bien avanzado el siglo XVII.

¿Resucitó esa expansión otomana el mito de la Cruzada? ¿Fue testigo el Mediterráneo durante la segunda mitad del siglo XVI de un «choque de civilizaciones» marítimo? Durante la primera mitad del siglo XVI el papado parecía con frecuencia más preocupado por los turcos infieles que por los herejes protestantes. El foco de sus iniciativas diplomáticas se dirigía a la construcción de una «Liga Santa» contra el infiel, que por fin logró el papa Pío V en 1571. Hasta aquel momento el papado había dedicado más recursos a la lucha contra los otomanos que a combatir el protestantismo, extrayéndolos no solo de sus propios cofres sino también de la venta de indulgencias. Su retórica también se hacía eco de la movilización por la cruzada que habían alentado sus predecesores de la Edad Media. Para el emperador Carlos V, así como para su hijo Felipe II, la amenaza otomana servía como justificación *de facto* de sus proclamaciones de preeminencia. La movilización antiotomana siguió siendo el medio por el que la Cristiandad se sostuvo durante este período, pese a sus divisiones internas.

La imagen del turco infiel seguía siendo ciertamente decisiva para el antagonismo cristiano occidental hacia el Islam, una ansiedad latente que mantenía su capacidad de cristalizar temores e inspirar lealtades, especialmente en las áreas más directamente expuestas a la expansión otomana. Aquel antagonismo ya no se expresaba, no obstante, en términos de un proyecto concreto (la conquista de Tierra Santa). La «cruzada» se había convertido en «Guerra Santa», cuyo objetivo era una «protección» menos definida y más defensiva del mundo cristiano frente a un enemigo agresivo, «común» a todos. El temor más difundido era el de que la Cristiandad fuera derrotada abrumadoramente. A raíz del intento otomano de conquistar Viena (1529), el embajador de Carlos V allí (Roberto Niño) que servía como centinela Habsburgo de las andanzas en el mundo otomano, informaba sobre los preparativos navales de Solimán el Magnífico para invadir Italia y marchar sobre Roma: «Suleimán sueña con esa ciudad y repite sin cesar: "¡A Roma, a Roma!"». En 1566 el cosmógrafo ve-

neciano Geronimo Ruscelli publicó una colección de emblemas de los gobernantes de la época, revelando supuestamente cada uno de ellos sus ambiciones secretas. Solimán era representado por cuatro candelabros, de los que solo uno tenía una vela encendida. La interpretación de Ruscelli de aquel dispositivo era muy simple: los cuatro candelabros representaban los continentes del mundo; los otomanos tenían sus pies en tres de ellos, y su aparición en el cuarto (las recién descubiertas Américas) no podía demorarse mucho. El propósito de Solimán era encender la lámpara del islam en los cuatro candelabros mediante el ejercicio del imperio mundial.

La existencia de «renegados» cristianos que «se volvían turcos» —algo muy discutido en los folletos de la época— constituía para sus contemporáneos una nueva ansiedad. No todos lo habían hecho por la fuerza de las circunstancias. ¿No habían dado la bienvenida a los otomanos en los primeros años del siglo XVI los habitantes de las islas egeas de Naxos y Scarpanto, por ejemplo, recibiéndolos como «liberadores» de la opresión cristiana? ¿No se había visto ayudada la consolidación del poder otomano en la llanura húngara por la aceptación tácita de su dominio en un mundo rural que ansiaba un alivio de las cargas señoriales del dominio cristiano y la restauración del orden, representado por la justicia otomana?

Pero la ansiedad sobre la eventual derrota ante los turcos era interpretada de formas muy diferentes por los contemporáneos. Desiderio Erasmo, por ejemplo, se tomaba muy en serio los peligros de la expansión otomana, pero en un primer momento argumentaba que la única respuesta posible era reforzar la Cristiandad mediante una reforma desde dentro. Más tarde, no obstante, a raíz del asedio otomano de Viena (1529), había cambiado de opinión. Apuntando implícitamente a los luteranos, ahora decía que los cristianos tenían un deber individual y colectivo de recurrir a las armas en defensa de quienes sufrían en la línea del frente. Lutero, en cambio, al igual que el reformador protestante de Ginebra Juan Calvino (1509-1564) en la siguiente generación, interpretaba la amenaza otomana como una señal de alarma enviada por Dios sobre la urgente necesidad de reforma interna, y seguía resistiéndose a la llamada a las armas frente al desafío desde fuera.

Para otros, la figura tradicional del turco infiel fue madurando a lo largo del siglo XVI y principios del XVII, pasando a la representación más compleja y menos exclusivamente religiosa del «otro» ajeno, cuya «barbarie» y «despotismo» se podían comparar con los del mundo más

amplio en el que los europeos se veían cada vez más insertos. A su debido tiempo, la concepción subyacente de una hostilidad duradera y permanente entre la Cristiandad y el imperio otomano dio paso a una desconfiada coexistencia que desmentía la intransigencia anti-turca. La Cristiandad decayó junto con la Cruzada. Europa podía ahora comparar la imagen geográfica y cultural que tenía de sí misma con la que se le ofrecía, como en un espejo, no solo desde América, sino también desde el Levante mediterráneo.

El Sacro Emperador Romano

El 23 de octubre de 1520 Carlos de Habsburgo, duque de Borgoña y recién entronizado en los reinos de Castilla y Aragón, fue coronado Rey de Romanos [*Romanorum rex semper Augustus*] en Aquisgrán [Aachen, Aix-la-Chapelle] para ser reconocido tres días después como Emperador electo del Sacro Imperio Romano [*Heiliges Römisches Reich*]. Atravesó las enormes puertas de bronce de la catedral para incorporarse a una ceremonia exquisitamente coreografiada. Recibió la espada y el anillo de su predecesor y tocayo Carlomagno, se le impuso la corona imperial de Otón el Grande y se le confió el cetro imperial, el orbe y el manto bordado con estrellas, así como reliquias religiosas que incluían la sagrada lanza que había atravesado el costado de Cristo. Esos eran los emblemas con que se reconocía la herencia de la *monarchia universalis*. La corona octogonal, como la catedral de Aquisgrán, recordaba la Jerusalén celestial. El orbe representaba al globo terráqueo y el manto cubierto de estrellas significaba que el emperador gobernaba todo el cosmos como vicario secular de Cristo en la tierra, protector de la Cristiandad. Técnicamente, no obstante, era solo un «emperador electo» que debía esperar hasta ser coronado de nuevo por el Papa, siendo imperio y papado los dos pilares de la Cristiandad. Aquel acontecimiento tuvo lugar una década después en Bolonia el día de su trigésimo cumpleaños, 24 de febrero de 1530. Carlos V fue el último emperador europeo del que se hicieron tales proclamaciones de monarquía universal, que todavía tenían un significado. Fue también el último emperador en ser investido por el Papa y coronado en Aquisgrán. En el momento de su abdicación en 1555 el Sacro Imperio Romano había dejado de ser

uno de los pilares gemelos de la Cristiandad y se había contraído hasta convertirse en un instrumento dinástico de la familia Habsburgo para su uso en tierras germanas.

Carlos V había ganado la apuesta dinástica cuando tenía 25 años de edad; había heredado el derecho a reclamar 72 títulos dinásticos, 27 reinos, 13 ducados, 22 condados y otros títulos señoriales que se extendían desde el Mediterráneo hasta el Báltico y sobre el Nuevo Mundo, lo que significaba que alrededor de 28 millones de personas, esto es, casi el 40 por 100 de los habitantes de Europa occidental, le debían algún tipo de lealtad. Su Gran Canciller Mercurino Gattinara le recordaba: «Dios, el Creador, os ha concedido la gracia de elevar Vuestra dignidad por encima de todos los reyes y príncipes de la Cristiandad, al convertiros en el mayor emperador y rey desde la partición del Imperio de Carlomagno, y os ha indicado el camino hacia la justa monarquía universal a fin de unir el orbe entero bajo un único pastor». Gattinara se había propuesto construir una imagen creíble del emperador como líder secular de la Cristiandad.

El propio Carlos nunca contempló en serio la posibilidad de crear un ámbito político unificado y autónomo, y rara vez evocó el legado de Carlomagno. Preocupado por respetar los derechos y privilegios de los guardianes de las identidades locales, si pensaba en el gobierno universal solo lo hacía, casi invariablemente, en términos de guardián de la fe; pero sus imagineros confeccionaron una amalgama del *imperium* cristiano y el clásico, que recordaba las consecuencias políticas de los poderes humanistas de persuasión, especialmente cuando se ensamblaban con nuevas formas mecánicas de reproducción y difusión (tipografía, grabados, monedas y medallones, tapices). Ningún líder político de la Cristiandad medieval había sido fabricado tan deliberadamente, en tantos medios diferentes, y hacia tantas audiencias y objetivos diversos como Carlos V. La coronación de Aquisgrán configuraba cosas aún por venir; circulaban en distintas lenguas representaciones detalladas de la ceremonia, en xilografías, medallones y grabados que representaban al emperador con su barba cuadrada y su largo cabello a la moda alemana. Una década después los grabados y xilografías presentaban a un emperador romano con el cabello y la barba muy recortados, como artífice de victorias militares e impositor de la paz a Europa. Los informes de la cabalgata ceremonial aseguraban que había ordenado acuñar expresamente monedas en las que se veían las dos columnas del semidiós Hércules con la divisa personal

Plus Ultra («Más Allá») de Carlos V, quien las arrojaba a la multitud enfervorecida gritando «*Largesse! Largesse!*» [¡Generosidad!], a lo que respondía como un eco el gentío: «¡Imperio! ¡Imperio!»

Hasta los más partidarios de la causa de Carlos V reconocían que la probabilidad de que esa visión se realizara era cada vez más escasa. La proclamación de ser el guardián de la Cristiandad había quedado ya comprometida cuando las tropas imperiales entraron en Roma y la saquearon en 1527. La Reforma protestante desmintió cualquier posibilidad de una *res publica* cristiana unida en Alemania, por no hablar de Europa. Las victorias militares de Carlos V, como sus iniciativas diplomáticas, reflejaban cada vez más los imperativos dinásticos de los Habsburgo. Se habían convertido en una especie de imperialismo indirecto, siendo la monarquía universal una puerta trasera hacia la hegemonía de una familia principesca especialmente afortunada. Los príncipes alemanes, tanto protestantes como católicos, contemplaban las aspiraciones de Carlos V al *imperium* sagrado como una amenaza para las libertades de la nación alemana. En Italia, donde la herencia dinástica de Carlos V incluía el reino de Nápoles y Sicilia así como una cadena de territorios al norte de los Estados Pontificios, era donde se proclamaban con mayor vigor las aspiraciones a la monarquía universal, y donde encontraban mayor rechazo. Francisco I, el oponente francés de Carlos V, trató de socavar las pretensiones imperiales en cada ocasión que se le presentó. Los humanistas franceses respondían con contraproyectos de una monarquía providencial e incluso mesiánica, cuyo destino era proteger las libertades y privilegios del orden político europeo frente a la hegemonía dinástica de los Habsburgo.

Príncipes dinásticos

Si el emperador ya no protegía a la Cristiandad, ¿quién lo hacía? El poder de la espada seguía sobre todo en manos de los príncipes dinásticos. El principio dinástico (el gobierno heredado de los antepasados) estaba destinado a ser el orden político dominante. Su atractivo residía en la legitimidad determinada por la herencia genética. Movilizaba recursos del mundo aristocrático y patrimonial de las cortes principescas, especialmente cuando se veía reforzado por las pretensiones de autoridad absoluta. La cultura introvertida de los favores y

los instintos competitivos inherentes a sus códigos del honor eran las palancas de la disposición de los príncipes en las estructuras de poder informal que prevalecían en las cortes principescas. Las dinastías entendieron pronto y compartían los deseos egoístas de quienes aprovechaban sus puestos oficiales para enriquecerse, así como a sus amigos y parientes. Como forma de imponer el orden político, el principio dinástico nunca fue más convincente que cuando parecía ofrecer una alternativa a las divisiones religiosas y al desorden social posterior a la Reforma. Dicho esto, la violencia político-religiosa que marcó particularmente la segunda mitad del siglo XVI se concentró en Europa occidental, que era también donde fue más precoz el poder estatal. Los mayores actos de violencia durante el siglo XVI fueron instigados por dinastías vulnerables, o al menos estas se vieron muy implicadas. Las monarquías dinásticas participaron muy activamente en los conflictos de motivación religiosa posteriores a la Reforma, intentando a continuación atenuarlos.

El Estado dinástico se reforzó durante ese período, sobre todo gracias a su capacidad para reclutar y proyectar poder militar a distancias cada vez mayores. El poder de recaudar impuestos y la confianza en vigilar, controlar y extraer caudales de actividades económicas de todo tipo también cambió, a menudo espectacularmente. Por encima de todo, la capacidad para endeudarse sobre la base de ese incremento de poder alteró la naturaleza del Estado en relación con otras fuentes de poder social. La primera oleada colonial europea habría sido imposible sin el respaldo estatal. Aunque esto pueda sonar como una reivindicación de la vieja imagen de este período como el del ascenso del «Estado moderno», en realidad fue algo bastante diferente. Más allá de los funcionarios, los recaudadores de impuestos, los cuadros militares y los tribunales coloniales, la imagen colectiva era la de una comunidad cristiana, con una relación moral entre gobernantes y gobernados. A efectos prácticos, los mecanismos administrativos del Estado eran locales, distributivos y débiles. En el centro, el poder estatal se convertía demasiado fácilmente en foco de atracción para la rivalidad, las facciones y las divisiones cortesanas. En las pequeñas poblaciones todavía solía estar en manos de los notables locales, grandes aristócratas y sus clientes. Por detrás de los hombres y mujeres de Estado con perspectiva de futuro durante este período es difícil detectar una visión coherente de un Estado ordenado que exigiera obediencia y lealtad de todos sus ciudadanos. Mucho más fácil es descubrir sus juegos para hacer

caer en desgracia a sus oponentes y monopolizar la autoridad en sus propias manos. En lo que se refería a exigir lealtad y obediencia a sus súbditos, el poder no militar de principios de la modernidad era principalmente «performativo», siendo la proyección de poder un ventriloquismo forzado de cara a la galería. El perdurable localismo europeo, que había sido el eslabón débil de la Cristiandad, se convirtió ahora en el talón de Aquiles del Estado dinástico.

Esto se debía a que el principio dinástico obedecía a la lógica de la genealogía y los accidentes del nacimiento y la muerte. Minusvaloraba las identidades culturales locales y atravesaba los privilegios y jurisdicciones. Sus estados heterogéneos creaban unidades imposibles con diferentes tradiciones legales y religiosas, especialmente frágiles frente a las divisiones confesionales del mundo posterior a la Reforma. Los instintos competitivos intrínsecos al principio dinástico destruían las posibilidades de cooperación en torno a un ideal. Internacionalmente, generaba una tendencia perpetua a la inestabilidad y la guerra. La capacidad de los gobernantes dinásticos europeos para movilizar el poder tenía como precio la proliferación de conflictos internos cada vez más destructivos. Las estructuras de poder euroasiáticas con las que las dinastías europeas entraban en conflicto no tenían que pagar ese mismo precio. Una sucesión de tormentas regionales minó la capacidad de la Cristiandad para dedicar recursos y energía a su expansión colonial. De hecho, ocurrió lo contrario. La riqueza del Nuevo Mundo financiaba las ambiciones dinásticas del Viejo, que a su debido tiempo iban a generar el torbellino que sacudió Europa durante la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Los aristócratas, a veces coaligados con instituciones representativas, estaban en cambio a menudo mejor situados para entender y reflejar los deseos locales y para explotar la adhesión a instituciones y costumbres provinciales enfrentándose a las aspiraciones centralizadoras de los príncipes dinásticos.

El problema fundamental era que las lealtades creadas por el principio dinástico eran intrínsecamente débiles. Si los estados dinásticos conseguían o no alinearse con las identidades más fuertes de la verdad religiosa o la *patria* era en gran medida algo fortuito. Más en general, tenían que aceptar los límites a la extensión de la integración política que resultaba posible bajo su gobierno, y con ellos el torbellino perpetuo de facciones, grupos de presión y redes cortesanas, así como la realidad de la autonomía local, que se evidenciaba aún más en el gobierno de las periferias y colonias de Europa. El intento de tejer lealtades más

amplias en torno al reforzamiento de la monarquía absoluta dinástica tendía a exponer lo huecas que eran en realidad esas proclamaciones. El Estado dinástico carecía de una ideología convincente. Su modelo político no tenía nada que decir sobre la parte esencial de la comunidad cristiana, el reforzamiento del bien público y la relación correcta entre autoridad política y pueblo. En el contexto de la Reforma protestante esos ideales se ampliaron hasta la idea de que el pueblo solo era responsable en primer lugar y sobre todo ante Dios por lo que hacía. Las incitaciones resultantes —a contribuir al bienestar público y a realizar la voluntad de Dios sobre la tierra— alteraron las reglas fundamentales que gobernaban la conducción de la política a finales del siglo XVI, y no solo porque se adaptaron rápidamente a las nuevas fuerzas de difusión pluralizada de la información surgidas con la transformación de los medios públicos durante este período. De ahí derivaron distintos modelos de asociación y compromiso político a todos los niveles. No era solo en las pequeñas ciudades y repúblicas independientes, cada una de ellas con su idiosincrasia y vulnerabilidad particulares, donde los notables piadosos y bienintencionados se convencieron de que les correspondía un papel en la toma de decisiones demasiado importante como para dejarlo totalmente en manos de los gobernantes. Los estados dinásticos tenían pocas respuestas para las demandas de quienes esperaban participar en el destino del Estado. La tensión entre gobernantes y gobernados fue fundamental en la política de la época posterior a la Reforma.

Las comunidades cristianas y el conflicto religioso tras la Reforma

Los humanistas habían popularizado la idea de una «comunidad» (*res publica*), que podía ser regida por cualquier forma legítima de gobierno. Esto era importante, ya que el rostro público de las entidades gobernantes en el continente europeo era muy diverso. Además del Sacro Imperio Romano y los gobernantes dinásticos, había también monarquías electivas, ciudades-Estado y repúblicas. Las comunidades cristianas estaban legitimadas por la relación entre gobernantes y gobernados, una obligación mutua en la que la obediencia del pueblo era natural y ordenada por Dios, pero estaba justificada por el compromi-

so del príncipe o «magistrado» cristiano de obedecer las leyes de Dios y de gobernar con justicia en beneficio del pueblo. Un gobernante que no lo hiciera así era un tirano. El papel del magistrado cristiano era defender la religión verdadera, dispensar justicia y promover la paz. A raíz de la Reforma protestante, el problema fundamental era cómo conciliar los objetivos conflictivos que el pluralismo religioso suponía para los gobernantes políticos. Si no defendían la religión verdadera, parecían amenazar la *raison d'être* y la unidad de la comunidad cristiana; pero hacerlo suponía correr el riesgo de que la comunidad se viera escindida por las divisiones religiosas, que podían destruir los valores de concordia, paz y armonía igualmente fundamentales para su existencia. Los gobernantes se enfrentaban así a un enigma irresoluble, especialmente en las latitudes medias del continente europeo, donde las lealtades religiosas estuvieron en su mayoría en duda hasta 1648. Era en esa región donde eran mayores los riesgos de violencia sectaria y donde las tensiones relacionadas con la religión se desbordaban llegando a cualquier aspecto de la vida pública y privada. Esas tensiones, impredecibles y polimorfas, infectaban otras divisiones existentes. Se manifestaban a todos los niveles sociales y se demostraban excepcionalmente difíciles de manejar por los magistrados de una comunidad cristiana. Las divisiones religiosas comprometían a los gobernantes convirtiéndoles en parte del conflicto de un lado o de otro. Tensionaban las obligaciones mutuas (y la confianza) entre los gobernantes y el pueblo.

La justificación de la Cristiandad había sido que proporcionaba un conjunto de ideales e instituciones con las que alentar y mantener la paz dentro de la comunidad de creyentes. En el mundo posterior a la Reforma, allí donde antes estaba el foco de la unidad de la Cristiandad ahora se hallaba el conflicto sobre las creencias religiosas. Lo que había sido un medio de reconciliación se convirtió ahora en fuente de discordia. El mundo se hizo más peligroso y dividido cuando emergió un nuevo conjunto de fronteras dentadas, que a diferencia de las anteriores no estaban todas en la periferia de la comunidad de creyentes, frente al mundo exterior, sino en medio de ella. Las nuevas fronteras de la fe separaban diversos tipos de protestantismo en el norte del catolicismo en el sur, enfrentando a unas comunidades cristianas con otras y agudizando las divisiones en la mente de la gente a medida que de los procesos en conflicto de la propia Reforma iban surgiendo identidades religiosas antagónicas.

Para las propias comunidades cristianas había también en el mundo posterior a la Reforma otros cambios que hacían difíciles de contener los conflictos religiosos. En primer lugar, la naturaleza de la propia religión estaba cambiando. La Reforma protestante creaba una pluralidad de creencias, argumentadas con convicción desde todos los bandos, reclamando cada uno su legitimación a partir de una supuesta continuidad con el pasado. La Cristiandad se convirtió, en aquel proceso, en un legado impugnado, parte del cual habían comenzado ya a desmantelar los humanistas como una «Edad Media» de decadencia y corrupción. En el nuevo paisaje de la pluralidad, la «religión» (calificada como «verdadera», «reformada», «católica») se convirtió en una forma de discernir las creencias verdaderas de las falsas. Además, la religión se consolidó en torno a lo que el pueblo «creía», estuviera esto inserto o no en la observancia religiosa que mantenía. Esa disyunción se manifestaba sobre todo en la naturaleza cada vez más «confesionalizada» de la religión tras la Reforma. Los credos religiosos (luterano, calvinista, anabaptista, anglicano) intentaban definir lo que el pueblo debía creer, lo que dio lugar a una inversión gigantesca en educación y persuasión por parte de las iglesias y los estados, para los y las que resultaba no obstante más difícil exigir la conformidad en torno a una idea confesional de creencia que antes, en una comunidad de creyentes en la que la observancia (que podía medirse fácilmente hasta por los que no eran teólogos) reflejaba las creencias de los individuos y comunidades en cuestión.

Tras la Reforma protestante, la conformidad religiosa resultaba irrealizable en muchos lugares. Los príncipes cristianos encontraban razones para argumentar que la paz doméstica era una prioridad más inmediata que la uniformidad religiosa y que no se ganaba nada aplicando la ley para resolver las disputas religiosas. Pero a los ojos de los críticos confesionales, tales intentos de convivencia entre diversas confesiones era la señal más clara de que la Cristiandad había caído en una decadencia terminal. Tal pluralismo religioso estaba destinado, argumentaban, a acabar en lágrimas. Al eludir el problema sin cumplir con sus responsabilidades, los gobernantes que permitían el pluralismo religioso no solo estaban atrayendo la cólera de Dios, sino haciendo mucho más violenta y destructiva la inevitable y última confrontación. Tales opiniones solían convertirse en profecías autocumplidas. En aquel período no había lecciones de tolerancia religiosa que no se pudieran desaprender. Cada generación tenía que descubrir de nuevo

el peligro que conllevaba creer que la imposición de la conformidad religiosa sería una solución simple para los problemas generados por las desavenencias en ese terreno.

Los conflictos de motivación religiosa del período posterior a la Reforma hacían parecer más importante que nunca la conformidad con una fe confesional. Se esperaba que las comunidades cristianas mantuvieran y obligaran a la conformidad confesional como condición esencial de la unidad política. Los cambios eclesiásticos asociados con la Reforma protestante (y la respuesta católica) cambiaron las relaciones entre iglesias y gobernantes. La geometría de esa situación variaba ampliamente de un lugar a otro. En regiones de la Europa protestante había iglesias basadas en el Estado; en otras había iglesias oficiales con las que el Estado tenía una relación más laxa o incluso era independiente. En la Europa católica, iglesia y Estado formaban un conglomerado en el que había muchas posibilidades de malentendidos y frustraciones. En general, no obstante, los estados adquirieron más autoridad sobre los asuntos eclesiásticos, lo que conllevaba por otra parte una mayor responsabilidad por el mantenimiento de la religión verdadera. Los gobernantes debían responder a exigencias más enérgicas de su clero cuando este les recordaba su deber de promover la fe verdadera o les pedía arbitraje sobre cuestiones controvertidas de estructura eclesiástica, disciplina e incluso creencias, al tiempo que los criticaba por interferir en derechos y propiedades que correspondían a la Iglesia. En los conflictos del mundo posterior a la Reforma no se tensaban únicamente las obligaciones mutuas entre gobernantes y gobernados, sino también las existentes entre magistrados y clérigos.

El incremento de tales tensiones se produjo en el contexto de cambios de mayor alcance en la autoridad de los estados. Las comunidades cristianas pretendían participar localmente en la justicia impartida en su nombre. Los gobernantes esperaban obtener más impuestos de sus tierras y súbditos. Los cambios militares hacían más evidente ante la población civil el «poder de la espada» de los magistrados. La autoridad pública requería mayor acceso al talento y asesoramiento especializado para llevar a cabo las tareas legales y administrativas más complejas de la administración económica y social y de la vida pública. Desde diferentes rincones llegaban las demandas de ampliar la fiscalidad a un conjunto más amplio de productos y servicios, de mayor competencia económica entre estados y de una intensificación de la disciplina social y la uniformidad moral, tanto por parte del Estado

como de la Iglesia. Al mismo tiempo, el debilitamiento de la cohesión social en las comunidades comprometía la lealtad de los magistrados locales, entre los que la idea de obligaciones mutuas entre gobernantes y gobernados había estado más profundamente arraigada.

En 1600 las comunidades cristianas de Europa eran el residuo político del ideal cristiano de la comunidad de creencias, pero se veían atacadas desde fuera y socavadas desde dentro por las divisiones suscitadas por la Reforma. Se demostraban vulnerables frente al cóctel explosivo de religión y política. Incluso en las jurisdicciones en las que se alcanzó cierto grado de pluralismo religioso, los resultados eran inestables y dependían del equilibrio de fuerzas entre distintas confesiones, que eran susceptibles de cambio y vulnerables frente a los argumentos y estrategias de quienes nunca habían aceptado que la pluralidad religiosa pudiera ser buena en ningún sentido. Allí donde el cóctel de disenso religioso y político daba lugar a la guerra o al conflicto, ponía de manifiesto el debilitamiento de los vínculos de confianza entre los pueblos de Europa y sus gobernantes. Las primeras señales de decaimiento demográfico y económico tras la «edad de plata» no hacían más que subrayar la fragilidad de aquella confianza.

La recuperación de cierto grado de estabilidad durante los primeros años del siglo XVII le dio a la gente un momento de respiro, alentándola a imaginar que, aunque los problemas subyacentes de la política posterior a la Reforma fueran irresolubles, podían al menos mitigarse. Algunos gobernantes trataron deliberadamente de distanciarse del postulado central de una comunidad cristiana, esto es, del conjunto de obligaciones mutuas en beneficio del bien común que debían respetar con el pueblo que gobernaban. Los gobernantes «absolutos», a partir de las formulaciones tradicionales de la monarquía teocrática —que el monarca solo tenía responsabilidades ante Dios y no estaba sometido al escrutinio de ningún otro— se presentaban como encarnación del destino del «Estado» (término confesionalmente neutro que podía aplicarse a cualquier tipo de entidad política). Los monarcas absolutos (y los Borbones franceses, que gobernaban un reino reunificado poco a poco después de sus propias «guerras de religión», servían como ejemplo para los demás) se proclamaban separados y por encima de las tensiones fundamentales de la política posterior a la Reforma. Podían legislar en favor de la uniformidad religiosa o decretar el pluralismo religioso, constituir alianzas diplomáticas entre o por encima de las divisiones religiosas, y todo les parecía aceptable justificando sus accio-

nes por el bien del Estado. El gobierno del príncipe absoluto se situaba extrañamente en los antípodas de las entidades políticas —generalmente allí donde no se habían experimentado las fuerzas más destructivas de la tensión tras la Reforma—, en las que seguía sobreviviendo la idea de una comunidad cristiana y en las que se seguía suponiendo que la relación entre gobernantes y gobernados abarcaba un conjunto de obligaciones mutuas.

El paroxismo de Europa

En las décadas de 1550, 1590 y de nuevo a partir de la de 1620, la actividad militar en Europa aumentó hasta niveles sin precedentes. Los atisbos de apaciguamiento en los primeros años del nuevo siglo no fueron más que un falso amanecer. Europa se hundió en un vórtice de luchas interconectadas y destructivas, que culminaron a finales de la década de 1640. Esos conflictos exacerbaron las divergencias económicas y debilitaron la cohesión social en toda Europa. La década de 1590 se convirtió en heraldo de un conflicto posterior más largo. La Guerra de los Treinta Años comprende tres pugnas concomitantes y relacionadas entre sí, de las que solo la primera duró efectivamente 30 años, y fue una guerra en Alemania (1618-1648) que absorbió todo lo que había en torno suyo. La segunda fue una renovación de la contienda entre los Habsburgo españoles y la República neerlandesa (1621-1648), y la tercera fue un agrio y prolongado enfrentamiento entre Francia y España (1635-1659). Las dos primeras tenían sus orígenes en las disputas posteriores a la Reforma mientras que la última era algo diferente y fundamentalmente nuevo en la medida en que se abría a una pugna por la hegemonía en Europa. Cada uno de esos conflictos se solapó con los demás, arrastrando a su órbita a la mayor parte de Europa occidental.

La necesidad de obtener recursos sin precedentes para llevar adelante esos conflictos puso a los estados europeos al borde de la pérdida de la lealtad de sus súbditos. La constelación de reinos de la monarquía Habsburgo española implosionó en una serie de rebeliones en las que los poderosos locales buscaban un futuro alternativo para sí mismos y para su pueblo, ayudados e incitados por los enemigos de España. Comenzaron con la Guerra dels Segadors en Cataluña (1640-1659) y la Gue-

rra de Restauração en Portugal (1640-1688), pero se extendieron a la península italiana en Nápoles (1647-1648) y Palermo (1647). El reino francés, aunque estaba más unido, sufrió también profundas tensiones, que se manifestaron primero en una sucesión generalizada y potencialmente funesta de revueltas populares regionales y rebeliones encabezadas por aristócratas que fueron contenidas mediante una combinación de represión y concesiones. Desde 1643 hasta 1654 su monarquía absoluta se vio debilitada por la minoría de edad de Luis XIV, que había llegado al trono cuando todavía no tenía cinco años de edad. El esfuerzo sin parangón de desarrollar una importante guerra internacional en varios frentes durante un período de minoría real no solo estiró los recursos militares y financieros del Estado casi hasta la ruptura, sino que también puso a prueba la lealtad de quienes habían sido hasta entonces los pilares del Estado francés, sus principales magistrados y funcionarios, que se sumaron a las rebeliones aristocráticas contra los impuestos conocidas como las «Frondas» (1648-1653); durante aquel período de profunda inestabilidad monárquica se llegó a dos breves episodios de guerra civil abierta.

Enmarcando los conflictos e inestabilidades asociados con la Guerra de los Treinta Años hubo otras dos implosiones políticas paralelas, cada una con su correspondiente devastación. En ambos casos sus orígenes se remontaban a los cambios religiosos posteriores a la Reforma, siendo la cuestión central en ambos la supervivencia o no de la comunidad cristiana frente a las nuevas concepciones absolutistas. En las Islas Británicas, lo que un contemporáneo describió como la «discordia en los tres reinos» comenzó con una rebelión contra la monarquía Estuardo en Escocia en 1639, ampliada con la rebelión que estalló en Irlanda en 1641 y que culminó en la Gran Rebelión en Inglaterra en 1642. La derrota militar de Carlos I en la primera Guerra Civil Inglesa en 1646, junto con sus subsiguientes intentos de recuperar el trono desde una posición de peligrosa debilidad, llevaron a su ejecución en enero de 1649. Las fuerzas parlamentarias victoriosas, ahora bajo el mando de Oliver Cromwell, invadieron Irlanda y aplastaron brutalmente allí aquel mismo año la alianza realista-confederada; y cuando los escoceses coronaron al hijo y heredero de Carlos I como rey (Carlos II), las renovadas hostilidades con Inglaterra dieron lugar a la conquista de Escocia por Cromwell en 1650-1651. A finales de 1651 los Tres Reinos iban a resurgir como un nuevo Estado que se proclamó como «Commonwealth» y adoptó la forma política de una república.

Entretanto, al este, una importante insurrección cosaca en Ucrania en 1648 socavó otra comunidad cristiana, la Mancomunidad (*Rzeczpospolita*) polaco-lituana. El Estado polaco había rechazado muchas amenazas de moscovitas, tártaros y turcos en sus fronteras oriental y suroriental, y había hecho frente a numerosas revueltas anteriores de los cosacos rutenos, cada vez más irritados por el desprecio político y social con que los trataban los aristócratas polacos que habían creado enormes haciendas en la actual Ucrania. Pero nada había preparado al Estado polaco para la rebelión cosaca (1648-1657) encabezada por el atamán Bohdán Jmelnytsk. Con ayuda de los tártaros, y más tarde de los moscovitas, los rebeldes erradicaron la nobleza polaca (*szlachta*), se apoderaron de sus haciendas y desmantelaron la autoridad eclesiástica del rito católico latino. El colapso militar y político del antes poderoso Estado polaco, ya debilitado por la incursión sueca de la década de 1620, se precipitó a partir de 1648, desestabilizando toda Europa oriental.

Pese a sus diferentes características, lo que tenían en común todas esas rebeliones, movimientos de protesta e insurrecciones era el desmoronamiento de la confianza entre los gobernantes europeos y los pueblos que gobernaban. Muchos contemporáneos interpretaron esas perturbaciones casi simultáneas, sobre las que recibían mucha más información que antes mediante los folletos impresos, como frutos de la ira divina, justamente merecida por los pecados humanos. Era una forma de registrar de modo inteligible el paroxismo de mediados de siglo en el que Europa había perdido todo aquello por lo que se había mantenido la Cristiandad. En su lugar había ahora una Europa abiertamente dividida. A lo largo del continente se había trazado una frontera religiosa, que reflejaba una fractura en las creencias. Sus sistemas políticos cristalizaban en estados que no parecían obedecer las reglas de la moralidad convencional, y cuyas relaciones con sus pueblos eran abiertamente conflictivas. Los principales estaban inmersos en una prolongada batalla por la hegemonía y la Paz de Westfalia no consiguió estatuir un nuevo orden internacional estable. Europa estaba desunida y exportó sus divisiones al resto del mundo. La cohesión social de sus comunidades se había debilitado. El cambio económico había creado mayores disparidades de riqueza y había ampliado la brecha entre regiones a las que les iba bien y otras a las que les iba mal. El cambio climático también había trastornado la agricultura tradicional en todo el planeta. Hasta la concepción europea del mundo natural y el univer-

so se había hecho conjetural, contingente y disputada. La Reforma protestante fue la última crisis de la Cristiandad. El paroxismo de mediados del siglo XVII fue la primera crisis de lo que era ahora Europa.

EL MUNDO Y EL DESCUBRIMIENTO DE EUROPA

Las interacciones cruzadas entre las civilizaciones euroasiáticas habían existido durante milenios, pero el siglo XVI y la primera mitad del XVII trajeron a los pueblos, no solo de Eurasia, sino más en general de los hemisferios oriental y occidental, una interacción mutua mucho más intensa y sostenida. Aunque esto fue consecuencia en gran medida del esfuerzo europeo por establecer relaciones comerciales a larga distancia, los procesos que le dieron vida eran globales e interactivos en un doble sentido. Por un lado interactuaban entre sí de una forma compleja, como resultado del intercambio entre civilizaciones, especialmente las de Eurasia. Solo desde una miopía eurocentrista extrema se podría argumentar que esa expansión era producto únicamente de la dinámica interna europea. Se habían creado rutas marítimas globales que daban acceso potencial a las costas de todo el mundo; aunque estimar su materialización sea empresa harto azarosa, cabe pensar que a mediados del siglo XV los marinos europeos «conocían» (en grado muy variable) alrededor del 15 por 100 de esas líneas costeras, y que hacia 1650 sus sucesores se habían familiarizado quizá con el 50 por 100 de ellas. Por espectacular que parezca esa expansión, se había dado principalmente en las latitudes medias del mundo y dependía de un pequeño número de rutas bien conocidas, siendo buena parte de aquel conocimiento todavía indirecto, no verificado y bastante vago. Aun así, es evidente que hacia 1650 la expansión ultramarina de Europa había reforzado sus tecnologías marítimas, su experiencia navegadora y cartográfica, así como su pericia en la construcción naval y en la fabricación del correspondiente armamento, en comparación con otras civilizaciones euroasiáticas.

Un segundo proceso global fue la transferencia biológica que se produjo como resultado de esas interacciones, ahora ampliamente conocida como el «Intercambio Colombino», imprevisto y no planeado, que supuso un trasvase hemisférico de cultivos agrícolas y plantas salvajes, especialmente desde el continente americano a Eurasia. Del

Nuevo Mundo llegaron importantes cultivos que en 1650 habían comenzado a influir sobre la dieta y las prácticas agrícolas europeas (maíz; mandioca; alubias blancas, pintas y negras y judías de Lima; patatas). En Europa se cultivaban y comían ahora nuevas hortalizas y frutas (calabacines, calabazas, arándanos, piñas), pero el proceso se dio en las dos direcciones; desde el Viejo Mundo llegaron al continente americano plantas hasta entonces desconocidas (trigo, avena, cebada, mijo) y frutas y hortalizas (higos, lechugas, melocotones, peras, guisantes, zanahorias). Lo mismo se puede decir de los animales domésticos y salvajes. Llamas, alpacas, cobayas y diversas especies de patos y pavos pasaron del Nuevo Mundo al Viejo; en la dirección opuesta fueron gatos domésticos, hurones, vacas, ovejas, pollos, asnos, abejas melíferas y gusanos de seda. La introducción de nuevos cultivos alimenticios y ganado fomentó el aumento de población, no solo en Europa, sino también en Asia oriental y probablemente en el norte de África. La prueba más trágica de la importancia de esas transferencias biológicas fueron las enfermedades epidémicas. El Viejo Mundo exportó al Nuevo la peste bubónica, la varicela, el cólera, la viruela y el tifus, enfermedades para las que los euroasiáticos y en cierta medida los africanos habían desarrollado anticuerpos, pero que diezmaron las poblaciones americanas indígenas. En este apartado, sin embargo, el tráfico de retorno fue asimétrico y ninguna enfermedad procedente de América perjudicó significativamente las poblaciones europeas.

El «Intercambio Colombino» se convirtió en parte esencial de una precoz economía capitalista global. La transferencia biológica estaba en el centro de parte de las pautas emergentes de producción, distribución y consumo, por no mencionar los cambios en la organización social. En 1620, por ejemplo, más de 20.000 toneladas de caña de azúcar (una planta recientemente exportada a América) eran producidas para el consumo europeo por fuerza de trabajo esclava, transportada a través del Atlántico desde África. Materias primas y productos procesados circulaban globalmente en cantidades sustanciales, abasteciendo a nuevos mercados. Los lienzos que pintaba en Delft Johannes Vermeer (1632-1675) representan, a primera vista, un mundo provinciano ordenado e introspectivo, pero examinando más atentamente los objetos que aparecen en ellos, como el espléndido sombrero de fieltro negro de castor canadiense, la fuente de porcelana china, las monedas de plata, las materias primas de Perú, las ropas de color rojo bermellón, carmín o escarlata (con tinte de cochinilla, producido por los indios de

América Central y del Sur) cuentan una historia diferente. Como la seda procedente de China, las especias del sureste de Asia, la pimienta y el algodón del subcontinente indio y el tabaco de las Américas, todos ellos eran productos con los que se comerciaba y eran consumidos globalmente en cantidades sin precedentes durante aquel período. En algunos casos, la demanda del nuevo mercado podía satisfacerse simplemente ampliando las prácticas existentes, y así sucedió por ejemplo en el caso de los tejedores de algodón indios o de las fábricas de porcelana china; pero en otros implicaba un importante cambio social y la coerción brutal de la mano de obra, como en las minas de México y Perú o el trabajo esclavo en las plantaciones brasileñas de caña de azúcar.

En una perspectiva global es evidente la importancia de las inmensas, sofisticadas y monetarizadas economías de China e India y por eso Oriente siguió siendo un objetivo permanente de la expansión europea en ultramar durante todo este período. El dinamismo de la economía china explica en buena medida la expansión ultramarina europea. El valor de mercado de la plata en los territorios Ming era aproximadamente el doble de su valor en otros lugares del mundo. Teniendo eso en cuenta, el descubrimiento y explotación de la plata sudamericana cobra una dimensión diferente. Europa producía pocos bienes deseados en los mercados del hemisferio oriental, pero la plata sí era una mercancía con las que los mercaderes europeos podían comerciar en Asia; y todavía es más importante que los europeos se convirtieran en intermediarios preeminentes en el mercado mundial de la plata, la mayor parte de la cual nunca llegó a Europa. Durante la primera mitad del siglo XVII quizá más de 50 toneladas de plata eran transportadas anualmente desde Acapulco, en la costa mexicana del Pacífico, hasta Manila, en las Filipinas. Esto equivale poco más o menos al valor total anual del comercio ultramarino europeo con las Antillas durante ese mismo período. Desde las Filipinas la plata pasaba a China a cambio de seda y otras mercancías. Los galeones españoles servían como intermediarios en ese comercio, del mismo modo que los buques portugueses transportaban la plata japonesa a China hasta que fueron vetados en el país en 1637.

Quienes controlaban los centros de producción de plata —especialmente los Habsburgo en España y los Tokugawa en Japón— podían obtener inmensos beneficios, pero también se lucraban extraordinariamente todos los individuos e instituciones que participaban en aquel comercio desde las minas de los Andes hasta los mercados de

China. Esas ganancias hicieron posible la inversión europea en los primeros proyectos coloniales en América. Lubricaron las ruedas de su comercio con el Lejano Oriente beneficiando a sus mercaderes, especialmente tras la organización de compañías con un monopolio otorgado, como las Compañías de las Indias Orientales inglesa y neerlandesa (fundadas en 1600 y 1602 respectivamente). Se estaba constituyendo una globalización incipiente.

El aumento de la población europea durante este período —en parte sobre la base del intercambio colombino de productos alimenticios— fue solo una faceta de un ascenso más general de la población mundial, especialmente marcado en Eurasia. El creciente poder estatal en Europa tuvo como reflejo la consolidación de algunos estados en Asia. La China Ming, la India Mughal y el imperio otomano eran, como los de los españoles, portugueses y neerlandeses en el Lejano Oriente, «imperios de la pólvora». Aquellos fenómenos globales estaban sometidos empero a restricciones igualmente globales. El espectacular aumento de la población humana durante el siglo XVI dio lugar a presiones sin precedentes sobre los recursos naturales, especialmente evidentes en las fronteras medioambientales, con un retroceso de la estepa frente a los sembrados, una expansión a tierras cultivables marginales y una explosión de la caza comercial. Aunque no fue solo en Europa donde se manifestaron esas presiones desde finales del siglo XVI, sí es donde fueron más marcadas debido al cambio climático global, el enfriamiento del planeta que comenzó a registrarse desde alrededor de 1580 y cuyos efectos se hicieron más pronunciados hacia 1650. La crisis europea de mediados del siglo XVII tenía un contexto global, aunque la mayoría de sus elementos constitutivos fueran autóctonos.

La imagen de Europa

La paradoja era que la expansión europea en ultramar fue obra de europeos que apenas conocían ni hablaban de «Europa». Fue América la que les permitió reconfigurar la Cristiandad como una entidad geográfica, un espacio que conocían cada vez más como «Europa». De no haber sido por el descubrimiento de América, «Europa» no habría existido. La mitología proporcionaba a los poetas y artistas europeos

formas de representar las ambigüedades del mundo que los rodeaba. El renacimiento humanista del mundo antiguo abrió las venas de la mitología clásica, convirtiéndose las trastadas de los antiguos dioses griegos y romanos en un espejo para el comportamiento de los poderosos o el desenfreno sexual de los cortesanos, llevando empero al observador o al lector a un universo paralelo en el que fortuna, virtud, pasiones humanas, peligro o protección divina podían representarse sin comprometer necesariamente la moralidad cristiana o la concepción cristiana convencional del mundo y del lugar de la humanidad en él. «Europa» formaba parte del mito que los humanistas del Renacimiento exhumaron de la Antigüedad clásica sobre la división de la masa continental habitada en tres zonas: Asia (la más importante), África (la siguiente) y Europa (la menor), proyectada cada una de ellas sobre la historia de los hijos de Noé. Con la difusión de mapamundis y globos terráqueos, ese mito comenzó a metamorfosearse en continentes definidos geográficamente. El descubrimiento de un cuarto continente al otro lado del Atlántico fue una parte esencial de ese cambio.

No se produjo rápidamente. Las ideas de «América» y «Europa» penetraron lentamente en la imaginación europea. Los gobernantes y administradores españoles, por ejemplo, seguían considerando sus colonias americanas como «las Indias», y la palabra «América» raramente se utilizaba en los documentos oficiales. Ni Shakespeare ni Montaigne utilizaron nunca la palabra «Europa» en sus escritos, si bien cuando el segundo de ellos hablaba de «nosotros», evidentemente tenía en mente un espacio compartido aunque no tuviera nombre. «Europa» fue sin embargo afianzándose como un conjunto de valores, una identidad a la que dieron extensión geográfica sus elites humanistas. El filósofo francés Louis Le Roy escribía sobre «nuestra madre Europa», utilizando el término para describir toda una civilización con una historia compleja, un presente dinámico y un futuro positivo. También Francis Bacon se refirió con orgullo a «nosotros los europeos» en 1605. La historia de América era esencial para definir cuáles eran esos valores y esa identidad. Para quienes no procedían de la península Ibérica o no debían lealtad al papado, los derechos de comercio, conquista y asentamiento (colonización) en el Nuevo Mundo, inicialmente acordados a principios del siglo XVI por el papa Alejandro VI y ratificados por el emperador, eran enérgicamente impugnados apelando a algo mayor, una ley de la naturaleza compartida con otros seres humanos en un mundo que se había expandido en el tiempo y en el espacio. Esa

ley de la naturaleza se podía utilizar a su vez para definir formas de comportamiento «humanas» que las distinguían de las «salvajes» y las «bárbaras» que predominaban fuera de «Europa».

Fueron los protestantes los que comenzaron a utilizar la palabra «Europa» en lugar de «Cristiandad», especialmente cuando querían mostrar que las crueldades que se producían en los conflictos confesionales en Europa eran comparables, si no mayores, a los de los supuestos «salvajes». Los colonizadores europeos en el Nuevo Mundo se definían en términos de los valores de los países de los que provenían, idealizando a la madre patria («Nueva España», «Nueva Francia», «Nueva Inglaterra»), y descubriendo gradualmente su propia identidad. Algunos de ellos no querían regresar. Manuel de Nóbrega, el primer provincial jesuita y autor de una influyente historia de los primeros años del Brasil, escribía sobre sus compatriotas: «No aman el país y todo su afecto es para Portugal. Lo primero que enseñan a su loro es: "Lorito real, de vuelta a Portugal"». Para otros, el colonialismo consistía en hacer algo nuevo a imagen de lo antiguo.

Los pueblos indígenas de América se convirtieron en ejemplo de todo lo que los colonizadores no eran, o no querían ser: bárbaros, paganos, despilfarradores, inconsecuentes, irresponsables, faltos de industria y de propósito e irracionales. Los misioneros protestantes o católicos constataban una actitud hacia la «libertad» en las poblaciones indígenas muy diferente de la que las leyes de la naturaleza dictaban a los europeos: descuido frente a responsabilidad y autoridad constituida, despreocupación por el futuro... América se fue convirtiendo también gradualmente en una utopía de todos los valores que Europa debía supuestamente defender pero olvidaba. Para Domenico Scandella, molinero autodidacta de Friuli, el término «Nuevo Mundo» evocaba un mundo de felicidad a través del cual se podía ver Europa como un reflejo invertido. Los que deseaban alejarse por razones religiosas de los conflictos en Europa también imaginaban una Nueva Jerusalén en otro continente, y con ello inventaban una Europa ajena que los había rechazado y que ellos habían dejado atrás. A través de la presencia de América en la imaginación europea cabía imaginar de nuevas formas aquel espacio del Viejo Mundo.

La mitología desempeñaba un importante papel en esa metamorfosis. El 19 de junio de 1559 Tiziano Vecelli escribía desde Venecia al más poderoso gobernante de la Cristiandad, Felipe II de España, diciéndole que estaba trabajando en el último de seis grandes lienzos so-

bre los *Amores de los dioses*, un encargo que le había hecho el entonces joven príncipe ocho años antes cuando se encontraron en Augsburgo. El tema era *El rapto de Europa*. Lo que finalmente envió a su patrón en la primavera de 1562 fue un dramático paisaje marino bajo un cielo amenazador en el que una engañada Europa estaba a punto de perder su túnica y su virginidad. Transportada fuera de la pintura, cuelga pidiendo piedad de los cuernos del toro del que acaba de percibir que no es tal, sino el poderoso Zeus disfrazado. El conocimiento de Tiziano sobre el mito de Europa provenía del Libro segundo de las *Metamorfosis* del poeta romano Ovidio, el más estudiado y también el más traducido y comentado de los antiguos poetas durante el Renacimiento. Tiziano no podía leer por sí mismo en latín, pero eso no importaba, ya que en los escaparates de las librerías de Venecia acababa de aparecer la edición ilustrada en italiano de su amigo Ludovico Dolce.

La brillante pintura de Tiziano tenía múltiples significados. La serie de la que constituía el clímax era para él como una «poesía» pintada. El tema había sido el elegido por la tejedora Aracne, quien desafió a Atenea sobre quién era capaz de tejer el mejor tapiz al respecto, y Tiziano se sentía como el Apeles (famoso pintor de la antigua Grecia) del mundo moderno. Pero como señalaba poco antes de su muerte su amigo veneciano Pietro Aretino (quien había publicado pornografía dura, quizá definiendo el género), la «poesía» de Tiziano era una pintura erótica destinada a excitar la sensibilidad de un patrón principesco, recordándole la atracción sexual y la omnipotencia en todos sus aspectos. Tenía también un mensaje político. La violación estaba asociada con los turcos y con las atrocidades de la guerra. Al joven rey Felipe II le decía también que su herencia era vulnerable frente al ataque desde fuera y desde dentro, como presa de sus propias pasiones y de las depredaciones de otros. De una forma indirecta, aquella «Europa» hablaba también de valores.

Pero por encima de todo, Europa se convirtió en un espacio geográfico. El cartógrafo del emperador Fernando I, Johannes Bucius Aenicola, dio al mapa del continente la forma de la «regina» Europa, y ese concepto gráfico fue popularizado cuando se incorporó a ediciones posteriores de la famosa *Cosmographia* (1544) de Sebastian Münster. Dados sus orígenes en tierras de los Habsburgo (su verdadero nombre era Johannes Putsch), no es de sorprender que España constituyera su cabeza coronada e Italia su brazo derecho, mientras que su manto flotaba vagamente hacia el este. La corona era importante. Cesare Ripa,

principal intérprete europeo de la paleta de emblemas psicológicos disponibles para sus poetas, pintores y escritores, exhortaba en su *Iconologia* de 1603 a representarla con una corona «para mostrar que Europa siempre ha sido la dirigente y reina» de los cuatro continentes. Con ello invertía la jerarquía heredada, en la que Europa colgaba de los faldones de Asia y África, y reflejaba el incipiente sentido de superioridad que acompañaba a una Europa concebida como un conjunto de valores, proyectada sobre un espacio geográfico.

Pero en esa concepción de Europa había un problema. Dada la ausencia de fronteras naturales con respecto a la masa continental euroasiática, ¿dónde terminaba? La Cristiandad no había afrontado tal dificultad, ya que sus límites estaban definidos por la comunidad de fe que representaba. ¿Pero dónde estaban los límites de esa Europa de los valores basada en la geografía? Los delineantes que dibujaban Europa como una virgen eludían la cuestión, haciendo que los faldones de su manto cubrieran una vasta región en el este sobre la que esparcían nombres de contenido impreciso («Escitia», «Moscovia», «Tartaria»). ¿Formaba Moscovia parte de Europa? La cuestión era muy complicada, ya que, aunque menos celebrada que los imperios marítimos europeos, pero igualmente importante, era la expansión rusa hacia el este y el sur siguiendo el Volga y atravesando los Urales hasta la enorme masa continental asiática. La respuesta a la pregunta dependía cada vez más de la construcción por el observador europeo de un «otro» ajeno en términos de valores, que los historiadores y filósofos de la Ilustración del siglo XVIII racionalizaron como «civilización», basada en interpretaciones particulares de su herencia política, religiosa y cultural europea.

Si Europa pudo concebirse como entidad geográfica durante este período se debió al cambio en el sentido del espacio. La «cartografía» era una forma de entender el espacio como cantidad geométrica, abstrayendo otras cualidades de significado o experiencia. Lo que importaba era la «relación entre distancias», como había dicho Tolomeo. El descubrimiento en Constantinopla a principios del siglo XV de su *Geografía*, muy conocida en el mundo islámico pero nueva para la Cristiandad latina, estableció los principios teóricos de la cartografía, introduciendo lo que equivalía a la latitud y la longitud, ofreciendo un método de proyección e insistiendo en la observación empírica. Los cartógrafos europeos medían y concebían el espacio siguiendo esas líneas, representando los resultados en globos y mapas impresos. La

«era de los descubrimientos» europea no era simplemente la de nuevos mundos lejanos, sino también la de su propia identidad espacial.

La dinámica de la información en Europa

Ese sentido geográfico del espacio europeo resumía los cambios en el sentido de lo que era «local» durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII en Europa. Especias, tintes, pieles, sedas y azúcar estaban entre los bienes comercializados que vinculaban los mercados de Europa entre sí y con un mundo más amplio. Además, había un cambio en la dinámica de la comunicación e información en Europa. Con otras palabras, el impacto de la tecnología impresa formaba parte de una transformación más amplia, que abarcaba las cartas manuscritas, los servicios postales, la transmisión oral, los viajes y encuentros, la investigación científica y la estructuración del conocimiento. Mejoraron los medios organizativos y estructurales del funcionamiento a distancia. La persuasión (moral y de otro tipo) como medio de acción política, las creencias religiosas y el comportamiento social cobraron mayor importancia. Los límites espaciales y las restricciones temporales, que definían quién se era y cómo se podía comportar, se debilitaron. Había mayor conciencia, directa e indirecta, de un mundo más amplio y de su pluralismo y complejidad. Se ensanchó también la brecha entre aquellos cuya alfabetización y capacidad aritmética les permitía el acceso directo a esa dinámica, y los que dependían de otros para ello. Los escritos y folletos sobre la Guerra de los Treinta Años y los conflictos que la rodeaban convirtieron a sus generales —aquellos cuya mirada gélida, cabello arremolinado y negra armadura saludaban al visitante de las galerías de arte en Europa— en nombres familiares. Los relatos sobre carnicerías, hambre y plagas se convirtieron en lecciones testimoniales de la ira de Dios, experimentada indirectamente en toda Europa. El sentido de crisis compartida, tan evidente hacia mediados del siglo XVII, es la prueba más elocuente de lo mucho que había cambiado la dinámica de la información en Europa durante el siglo y medio anterior.

No cabe subestimar la importancia de la transformación de los hábitos de comunicación en Europa. Si Europa no hubiera encontrado, por ejemplo, el vocabulario y compartido los ejemplos que demostraban que un orden social y político podía convivir con la división y el

pluralismo religioso en su seno, su paroxismo del siglo XVII habría sido mucho más profundo y perjudicial. Si en Europa no hubieran cambiado los marcos políticos y organizativos del Estado para acomodarse a la pluralidad de la información y gestionar sus relaciones de poder, los riesgos de colapso estatal sistémico habrían sido mayores y las rivalidades letales de sus elites aristocráticas y dinásticas habrían sido incontrolables. Si no hubiera aprovechado sus comunidades de riqueza y poder cada vez más plurales y dispersas, vinculadas por redes cada vez más complejas y abigarradas de obligaciones económicas y transferencias de conocimientos, su colonialismo no habría tenido el efecto duradero y transformador que tuvo, tanto en la propia Europa como fuera de ella. Si sus canales diplomáticos y protocolos de comunicación y negociación no hubieran evolucionado, la increíblemente compleja Paz de Westfalia (1648), que puso fin a la Guerra de los Treinta Años alemana, habría sido imposible.

La «Edad de Plata» y lo que vino después

En 1650 se habían exportado desde el Nuevo Mundo más de 180 toneladas de oro y 16.000 toneladas de plata. Aquella fue la «Edad de Plata». Aumentó la importancia de disponer de ella o no. Aun si no se tenía, no se podía escapar a su influencia, debido al fenómeno sin precedentes de la inflación europea que se mantuvo durante la mayor parte del período, y que en algunas partes de Europa se prolongó hasta bien entrado el siglo XVII. La «revolución de los precios europea» fue en realidad una época de prolongado crecimiento y expansión económica, ya se midiera en términos monetarios o de crecimiento demográfico. Los historiadores franceses la resumen como el «bello siglo XVI», aunque en Francia tuvo un fin prematuro como consecuencia de la guerra y solo fue «bello» para algunos, pero no para la mayoría. Profundizó las diferencias entre los «poseedores» y los «desposeídos», entre los que se beneficiaban de la inflación de precios y los que perdían con ella. Entre estos últimos estaban los que tenían ingresos fijos, expresados en dinero (rentas y muchas otras formas de inversión, pero también impuestos). Eso incluía a la elite europea, sus príncipes, aristocracia terrateniente y clero. La inflación y la expansión económica hicieron decrecer sus ingresos fijos, pero en su mayo-

ría podían apañárselas explotando a otros, mediante formas frecuentemente disputadas de extraer rentas de sus activos: nuevas formas de exacción por los príncipes a sus súbditos, o nuevas cargas de los terratenientes a sus arrendatarios. El resultado fue un régimen más implacable de propiedad de la tierra, mayores cuotas de entrada para los arrendatarios en algunos lugares y expropiación (cercamiento) de los bosques y tierras comunes a los que la comunidad local había tenido hasta entonces derecho de usufructo. Al este del Elba se produjo un notable aumento de las cargas de trabajo señoriales impuestas al campesinado.

La inflación y la expansión económica también incrementaron la variedad y densidad de los grupos sociales con activos propios y un estatus social mejorado que exigían ser reconocidos como notables en el orden social establecido, al tiempo que aumentaba el número de los que salían perdiendo: la masa de campesinos sin tierra o con diminutas parcelas de viabilidad marginal, los campesinos con deudas crónicas que debían vender sus posesiones a sus acreedores o convertirse en arrendatarios dejando de ser propietarios o reduciéndose sus posesiones a pequeñas granjas, o el creciente contingente de pobres urbanos. El resultado fue una mayor carga social sobre la población. Europa no experimentó una transformación social profunda durante aquel período, pero su cohesión social se debilitó. El descenso de la solidaridad local quedó enmascarado por la expansión económica del siglo XVI, pero también se hizo más patente por la recesión que la siguió en la mayor parte de Europa y que se intensificó por las dislocaciones de la Guerra de los Treinta Años.

El debilitamiento de la cohesión social puso a prueba el localismo arraigado en Europa. En cierta medida, el sentido de identidad en las poblaciones y ciudades europeas había sido siempre una construcción artificial por la que los notables locales —campesinos ricos en los ambientes rurales que muy a menudo se convertían en figuras preeminentes de la sociedad campesina, nobles locales o mercaderes y dirigentes de los gremios que gobernaban las ciudades como una elite corporativa— se valían de la solidaridad social como baluarte de la paz, la justicia, el buen orden y sus propios intereses. Pero a esos notables locales les resultaba cada vez más difícil presentar su propia percepción del bien común como la de los intereses de todo el mundo en comunidades tan divididas. Las diferencias religiosas dificultaban aún más su propósito y las palancas del Estado parecían además más remo-

tas y ajenas y menos dispuestas a atender a sus preocupaciones o responder a sus peticiones.

Las relaciones entre los mundos rural y urbano iban cambiando también; las ciudades ejercían un mayor dominio sobre el campo circundante mientras los campesinos se insertaban cautamente en sus mercados (haciéndose así parcialmente dependientes de ellos) y los notables urbanos invertían en el campo (y desahuciaban a los arrendatarios que no pagaban sus deudas). La protesta y la rebelión local fueron un rasgo tan permanente e importante de este período que la cuestión no es en qué grado existía, sino en qué medida la insatisfacción y el disenso localizados podían, al haberse ampliado notablemente la capacidad de transmisión, convertirse en causa común en el seno de las comunidades y con otras cercanas para hacer oír sus protestas. El debilitamiento de la cohesión local y las correspondientes tensiones sociales tuvieron su efecto sobre los notables locales. Requerían explicaciones del mundo vulnerable e incontrolable en el que se veían. Muchos buscaban apoyo en el orden y autoridad de la Iglesia Católica de la Contrarreforma, otros en una teología de la inescrutable Providencia Divina, o en las expectativas milenaristas de quienes creían estar viviendo los Últimos Días; otros creían encontrar la explicación en la activa presencia del Maligno y su siniestro potencial en el mundo circundante, o pedían a la astrología que les proporcionara un marco de explicación y predicciones. Lo más interesante de esas explicaciones es seguramente su universalidad y el grado en que se las apropiaban los notables a escala local.

Una forma de entender el cambio durante ese período era la metamorfosis. Cuando Lucas Cranach el Viejo, el artista amigo de Martín Lutero en Wittenberg, pintó *El final de la Edad de Plata*, la convirtió en una alegoría de su propia época. Cada vez que pintaba la escena, mostraba vulnerables mujeres y niños desnudos apiñados en pequeños grupos mientras hombres agresivos y celosos peleaban a su alrededor en conflictos fratricidas. Hesíodo había evocado esa metamorfosis, cuando «los hombres se negaron a adorar a los dioses y se lanzaron a luchar unos contra otros». Para Ovidio anunciaba la «Edad de Bronce», cuando los hombres eran «de peor naturaleza, propicios a horrendas guerras e inclinados a la rabia», tras la que llegaría la «Edad de Hierro». Para Cranach era una advertencia emparentada con la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén, que recordaba lo fácilmente que podía cerrarse el ciclo de declive y decadencia humana si se desobedecía a los dioses.

La «Edad de Plata» europea se vio empañada a finales de siglo, durante las décadas de 1580 y 1590, precisamente en el momento en que las importaciones de plata del Nuevo Mundo alcanzaban su momento culminante. El ciclo de crecimiento económico y prosperidad que había marcado el siglo XVI en Europa comenzaba a cerrarse. Mientras que las fases más agudas de las guerras civiles en Francia y en los Países Bajos quedaban atrás, una incipiente crisis económica creaba ansiedad en todas partes, pero muy en particular en las áreas en las que se frenaba el aumento de población. Esas regiones, especialmente la Europa meridional, se vieron obligadas a aceptar la realidad del estancamiento económico o incluso la contracción. En algunos lugares aparecieron epidemias, hambrunas y despoblación rural a una escala que los contemporáneos no habían experimentado hasta entonces y se prolongaron hasta el siglo siguiente. Tampoco era evidente que hubiera mecanismos para ajustar las capas de obligación política, social y eclesiástica que se habían incrementado durante los buenos tiempos y que ahora constituían una carga sobre sus sociedades y un impedimento para su adaptación a la nueva realidad. Las obligaciones señoriales, la cosecha compartida (aparcería), la servidumbre, eran diversas vías por las que las elites más acomodadas ejercían una exacción mayor durante este período sobre el mundo rural. Entretanto, otras sociedades de la Europa septentrional conseguían reconstituir sus economías, hacer frente a la tormenta y aprovecharse del infortunio de otras, mientras que determinados países del noroeste ribereños del Atlántico construían imperios en ultramar y sistemas económicos que emulaban a sus predecesores pero también introducían nuevos elementos. Las pautas diferentes del desarrollo en Europa eran uno de los rasgos más sobresalientes de su metamorfosis.

La intensificación de las comunicaciones en Europa permitió a sus notables percibir que el efecto de las décadas de 1580 y 1590 como linde temporal no se había generalizado a todo el continente, sino que era muy diverso. Aprender de los más aventajados, emularlos donde era posible y poner la zancadilla a los competidores se convirtió en un rasgo importante de las tensiones europeas, y lo mismo se puede decir de las miradas nostálgicas hacia un pasado idealizado como mítica «Edad de Oro». Las rivalidades económicas que subyacían bajo la sucesión de conflagraciones que afligieron a Europa desde 1618 provocaron tensiones sociales que ya se habían observado fugazmente en los años posteriores a la Reforma, evitándolas entonces con éxito y

enterrándolas. Ahora, en cambio, el margen de negociación y mediación había disminuido al nublarse las perspectivas de expansión y crecimiento económico. El Estado —y especialmente sus subcontratistas (recaudadores de impuestos, comisionistas militares, funcionarios y otros)— hizo sentir su presencia de forma más coercitiva endureciendo sus negociaciones. Si las convicciones milenaristas o las perspectivas mercantilistas todavía evocaban en algunos una imagen de futuro positiva, para otros el único futuro rosado que les deparaban los dioses estaba más en los cielos que en la tierra. «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a los que los antiguos pusieron nombre de dorados», decía don Quijote tras ser invitado a comer por unos cabreros que a su juicio debían de disfrutar de la vida pastoril que llevaban, a diferencia de «esta nuestra edad de hierro» contra cuya dura realidad el engañado caballero errante trataba de luchar en vano.

A finales de la década de 1630 el Gran Duque de Toscana Fernando II de Medici encargó a Pietro da Cortona decorar con las cuatro eras de la historia los muros de la pequeña «Sala della Stufa» del Palazzo Pitti en Florencia. El tema se lo había sugerido Michelangelo Buonarroti, el poeta sobrino-nieto del gran artista Miguel Ángel. El fresco final para la «Edad de Hierro», concluido en 1640, era una evocación hiperrealista del derramamiento de sangre humana. Con el trasfondo de la sociedad civil, en el primer plano unos soldados masacran una familia indefensa mientras que, tras ellos, sus compañeros se disputan el botín del saqueo pese a los ruegos de un sacerdote impotente. La escena es más violenta, intensa y aterradora que la pintura de Cranach sobre la inocencia traicionada de un siglo antes. Evoca las batallas y asedios de la época, los paisajes destruidos y las poblaciones amenazadas de la Guerra de los Treinta Años, la guerra civil en las Islas Británicas y la Polonia arrasada. «En seguida irrumpió a ese tiempo, de vena peor, / toda impiedad: huyeron el pudor y la verdad y la confianza, / en cuyo lugar aparecieron los fraudes y los engaños / y las insidias y la fuerza y el ansia criminal de poseer...» El poema de Ovidio, traducido al inglés por George Sandy en 1621, muestra cómo entendían los contemporáneos la aflicción de Europa a mediados del siglo XVII, una crisis que amenazaba convertirse en metamorfosis sin llegar a hacerlo. El *ancien régime* europeo se iba a recuperar de aquel paroxismo sobre otros cimientos que ya se estaban asentando.



DE LA «EDAD DE PLATA»
AL «SIGLO DE HIERRO»



2

REPOBLACIÓN HUMANA

Los fundamentos materiales de la Cristiandad

Cuando en el siglo XVI los funcionarios europeos censaban y fijaban impuestos a su población, a menudo lo hacían por «hogares». El término alude a una familia apeñuscada en torno al fuego, ventilada a través de un agujero en el techo, ocupando un par de habitáculos: el hogar propiamente dicho (donde se cocinaba, se comía y se realizaban los trabajos domésticos) y un espacio para dormir. El almacenamiento lo era todo; la comodidad humana y la privacidad escasos. La prosperidad venía dada por la existencia de un sótano, un granero y un establo. En las frías noches de invierno europeas convenía tener cerca los animales (dentro de la «gran casa») como fuente de calor.

Pero eso no es más que un estereotipo, ya que en realidad los fundamentos materiales de la Cristiandad eran muy diversos según las regiones. Distintos estilos de edificación reflejaban las variantes locales en los materiales de construcción así como en las distinciones sociales y culturales. Las viviendas dictaban la evolución de la demografía europea. A principios del siglo XVI se había generalizado en las ciudades y en las viviendas rurales más acomodadas una novedad: la chimenea, protegida por unas densas paredes laterales, que daba mucho más calor gracias al tiro para la salida de humos, aunque se derrochara mucho. Mejores aún eran las estufas cerradas, construidas con arcilla y azulejos. Un italiano que visitaba Polonia a principios del siglo XVI contaba cómo dormían familias enteras, envueltas en pieles, en bancos alrededor de la estufa. Descartes aludía a la famosa inspiración que se convirtió en preludio de su búsqueda de un nuevo método para organizar y validar el conocimiento humano cuando reposaba una noche en 1619 junto a una «*poêle*» en los alrededores de Ulm. Un cronista de la época decía que en el palacio de Český Krumlov había setenta y cua-

tro. Sus contornos y azulejos coloreados con plomo daban al hogar un atractivo aspecto visual. Los ceramistas reproducían escenas de la Escritura miniaturizadas, copiadas de los altares y los libros de horas y recreaban así una religión junto al fuego. Los cambios en el hogar inducían transformaciones en la vida de la gente, su espacio, privacidad, vestido, creencias y la proximidad de roedores.

Los materiales de construcción —madera, piedra, ladrillo— competían con el estatus social para determinar la calidad de las viviendas. La construcción era un motor de las economías locales, más importante que la producción textil. Es difícil evaluar cuánto costaba edificar una casa, y más aún mantenerla. Gran parte del esfuerzo era humano y pagado en especie. Hasta las covachas más humildes podían construirse con piedra donde esta abundaba (Cornualles, Bretaña, Borgoña, Isla de Francia). En las regiones mediterráneas (Cataluña, Languedoc, Provenza) las viviendas en que se alojaba la típica familia extensa eran a menudo impresionantes: más de 500 toneladas de piedra y con tres pisos de altura. En el piso inferior se apisonaban las uvas y olivas y se almacenaba el vino y el aceite, mientras que la familia vivía en el primer piso. Bajo el techo de tejas (muy común en el Mediterráneo) se almacenaba el grano, cuidando la ventilación como es lógico en un clima mediterráneo. En invierno la casa se calentaba mediante braseros alimentados con carbón vegetal. Esas viviendas eran construidas para durar 300 años o más con mínimos gastos de mantenimiento, pero costaban hasta 15 veces más que construir una casa de madera, que era el material preferido tanto en las ciudades como en el campo en el norte de Europa, donde eran más abundantes los bosques. Aun así, solo en determinados lugares de la Europa alpina había casas construidas únicamente con troncos. En la mayoría se construía con troncos el marco que soportaba la estructura, rellenando los huecos con adobes. La madera era barata, tenía buenas propiedades térmicas y las vigas dañadas o podridas se podían sustituir con facilidad. De ese tipo podían ser, desde las viviendas más corrientes en Polonia —una estructura de madera sobre cimientos de piedra, con piso de barro, un techo de paja o tejas y un revestimiento de tierra y paja que proporcionaba el aislamiento deseado— hasta las más sólidas del centro y norte de Europa, con pisos superiores para vivir y piezas adyacentes para los animales de granja. El ladrillo era el material de construcción preferido a lo largo de las costas y ríos del norte de Europa y en las grandes ciudades del sur, pero su fabricación requería medios de transporte, plantas, trabajo

especializado e inversión. El barro arcilloso, esencial para una argamasa de calidad, era caro, por lo que, aunque el ladrillo se solía utilizar en la construcción urbana, donde era apropiado para estructuras altas estables y proporcionaba un excelente aislamiento sin gran peso, no había que alejarse mucho de una ciudad para encontrar casas en las que se combinaba el ladrillo con la madera.

El estatus y la función social dictaban el tipo de vivienda. Los chamizos de los jornaleros y labradores eran poco más que un refugio para protegerse de los elementos. Los arrendatarios sin tierra en Alemania vivían en chozas cercanas a la casa del granjero en cuya finca trabajaban. Los mineros de Auvernia solían disponer de chamizos de una sola habitación. En Sicilia los jornaleros agrícolas se apañaban con barracas de adobe. En Hungría y en lugares con suelos ligeros y bien drenados en la Europa central y oriental, la gente del campo podía vivir en casas medio subterráneas construidas con turba y hierba. En Pescara, un puerto del Adriático, alrededor de tres cuartas partes de sus habitantes (trabajadores inmigrantes) vivían bajo toldos de cuero, según una inspección realizada en 1546. Para las familias rurales, la vivienda formaba una parte esencial de su sustento. El espacio para procesar y almacenar el grano, las olivas y uvas era más importante que el del alojamiento humano. Si las casas de los jornaleros no eran más que un refugio, las de la gente del campo más próspera eran, como sugieren las inscripciones conservadas en edificios de madera de aquel período en la Europa central y alpina, tanto un símbolo de estatus como una inversión. Los edificios conservados revelan la comprensión intuitiva de los materiales por los artesanos y la elaborada improvisación empleada para distribuir de forma pareja el peso de los pisos superiores. Los «arquitectos» comenzaron a aparecer en Italia y Francia en el siglo XVI. El texto *La Maison rustique* del humanista Charles Estienne (1564) ofrecía una colección de normas para la construcción de granjas que los maestros albañiles franceses siguieron durante casi dos siglos. La vitalidad demográfica de Europa sostenía una notable inversión en capital fijo en las viviendas.

La vida material de la Cristiandad se deja ver en inventarios *post-mortem* realizados por subastadores, notarios y escribanos rurales que sabían cómo valorar los objetos con solo una mirada. El inventario era un primer paso en la transmisión de bienes de una generación a otra, y solo valía la pena llevarlo a cabo cuando realmente había algo valioso que heredar, pero eso podía darse también entre gente del campo con

medios modestos. Los documentos testamentarios no se limitaban pues a los más ricos, sino que también eran importantes para quienes querían asegurar la herencia de sus hijos. En la parroquia de Willingham, en Anglia oriental, la gente inventariaba cuidadosamente su ganado y su equipo para hacer queso. El testamento en 1593 de William Pardye, barquero, recogía como herencia para su único hijo John dos vacas, «toda mi vivienda tal como está [...] con el forraje y la leña que guardo arriba, mi bote en el embalse, mis botas y un par de zapatos altos». En Borgoña los objetos más acostumbrados en los legados eran los trébedes para el fuego, cacerolas y otros utensilios de cocina, incluyendo hasta las tablas para cortar el pan. Había a menudo un cofre con cerradura, una cama de madera y un colchón. En el siglo XV se había comenzado a abandonar la costumbre de dormir sobre un saco de paja en el suelo o sobre unas tablas. Los bastidores de madera para las camas con bandas cruzadas de cuero o cuerdas eran un regalo de bodas muy apreciado, y las camas con dosel de ese período eran enormes piezas de mobiliario, signos ostentosos de riqueza familiar. En su testamento (25 de marzo de 1616) Shakespeare dejaba a su esposa Ana su «segunda mejor cama». Los colchones (rellenos de plumas o lana, siendo la paja un sustituto barato) podían estar ricamente cubiertos con terciopelo, galón o seda. Pero la mayoría de la gente tenía pocos bienes que legar. En *La Chanson à boire*, el pintor neerlandés Adriaen Brouwer nos presenta el interior de una granja, posiblemente en las dunas al norte de Amberes; vemos cuatro campesinos sentados en muebles hechos a mano (cortados de viejos barriles) en torno a una mesa. Aparte de la gastada ropa que visten, solo se ven unos trapos, una jarra y una rebanada de pan.

Las pautas de asentamiento en Europa estaban determinadas por una mezcla compleja de geografía histórica y social. En general predominaba la aldea o pequeña población con su iglesia, rodeada por campos abiertos y pastos comunes. Esto era típico en las llanuras y las cuencas de los ríos, y también era la pauta dominante cerca de las orillas del Mediterráneo y allí donde los europeos habían recolonizado tierras en sus márgenes, ya fuera en la meseta del centro de España o en la llanura húngara. En las regiones ganaderas, marismas, bosques y tierras altas se observaban asentamientos más irregulares. En Europa oriental y central las poblaciones típicas eran los «pueblos de una sola calle», comunidades construidas a lo largo de un camino. En el norte de Europa, cerca del Atlántico, el equivalente era el pueblecito costero en torno a una playa o un puerto de carga.

Tales pautas de asentamiento se pueden observar en detalle en los mapas catastrales que nos han llegado. Durante aquel período se difundieron ampliamente las tareas de agrimensura. Uno de los primeros manuales impresos en lengua vernácula, la *Geometría* (Fráncfort, 1531) de Jacob Köbel, explicaba: «Tomemos 16 hombres, grandes y pequeños, tal como salen de la iglesia, y alineémoslos, poniendo cada uno de ellos un pie a lo largo de una vara. Marcando ambos extremos, eso crea la medida de 16 *Schuh* [pies] para medir los campos del supervisor» [pariente de la «vara» inglesa de 5,5 yardas o 16,5 pies; no debe confundirse con la vara castellana de 0,835905 m, o 3 pies castellanos]. A finales del siglo XVI se esperaba que los agrimensores utilizaran la geometría y una brújula para triangular parcelas con forma de polígonos irregulares. Nuevos instrumentos les ayudaban: el *graphomètre* de Philippe Danfrie (anunciado en una publicación parisina de 1597) y «podómetros» para medir las distancias. Aun así, era difícil confeccionar mapas precisos. El manual de agrimensura de Paul Pfinzing, publicado en Núremberg en 1598, recomendaba cortar piezas de cartón con las formas adecuadas y pesarlas para poder medir el área conjunta de una hacienda. Los mapas de fincas que nos dejó revelan con notable detalle las pautas de asentamiento y uso de la tierra. El que confeccionó para su pueblo natal (Hennenfeld) en 1592, por ejemplo, enumera los campos y parcelas de sus 79 habitantes. Más al sur Johann Rauch, un agrimensor de Vorarlberg, preparó una serie de mapas para la costa oriental del lago Constanza y la Alta Suabia. En el del pueblo de Rickenbach, dibujado alrededor de 1628, aparece cada casa numerada identificando el nombre del propietario y los campos que le correspondían. En Baviera Peter Zweidler cartografió las propiedades del obispo de Bamberg a finales del siglo XVI, detallando los caminos y aldeas, estanques de pesca e incluso los mojones que marcaban los límites de las propiedades en cuestión.

Las pautas de asentamiento europeas no cambiaron mucho durante aquel período. Si después de 1600 quedaban equivalentes a los «pueblos perdidos» de la Edad Media (después de la peste negra), se hallaban en los países ribereños del Mediterráneo, especialmente en España, donde se produjo una despoblación rural muy seria en las regiones centrales y montañosas. El conde-duque de Olivares dejó dinero en su testamento de 1642 para que ocho fundaciones piadosas ayudaran a repoblar esas comunidades desérticas. Los pueblos y aldeas que desaparecieron en la Cristiandad después de 1500 lo hicieron debido a la

ingeniería social (cercamientos realizados por aristócratas ambiciosos), venganza (destrucción de las comunidades valdenses en las montañas del macizo de Luberon en Provenza en 1545 o en Calabria en 1558), depredación (ofensiva turca en el sur de Eslovaquia y parte de Hungría a principios del siglo XVI) o como consecuencia del cambio climático. En cambio, a medida que las marismas del sur y el oeste de Europa eran drenadas, aparecieron nuevas poblaciones de mineros, extractores de sal gema, pescadores, etc. Al norte y al este seguían existiendo bosques vírgenes y tierras sin cultivar. El número de granjas en Noruega comenzó a igualar el de antes de 1300; en 1635 había alrededor de 57.000. Hacia 1570 comenzaron a colonizarse Norrlandia (norte de Suecia) y Savolax (este de Finlandia), aunque todavía había mucho campo despoblado. Germanos y eslavos colonizaron Europa central y oriental. Más al sur, en Bohemia y Moravia, se repoblaron los asentamientos abandonados durante el siglo XV, modificando sustancialmente la realidad rural.

Nombres en una página

Antes de la Revolución Francesa no existían en Europa censos de población como los actuales, pero sí había documentos censales, especialmente en las ciudades y entornos más urbanizados, aunque su propósito no era demográfico. Los gobernantes europeos querían imponer tributos y tasas a su población, alistar a los varones en el servicio militar o controlar a los nuevos inmigrantes. Los humanistas favorecían los censos, aunque por distintas razones. Maquiavelo apoyaba el impuesto sobre la propiedad en Florencia, introducido en 1427, porque a su parecer seguía precedentes romanos y evitaba la tiranía. Su contemporáneo Francesco Guicciardini era en cambio contrario al impuesto sobre la propiedad como un ataque a los notables, pero apoyaba otros impuestos progresivos que se basaban en los censos. El humanista francés Juan Bodino defendía un censo en *Les Six Livres de la République* (1576), entendiéndolo como la base para un sistema fiscal que reflejaría las proporciones geométricas («armonías») en el conjunto del mundo. A pesar de este deseo de comprobarlo, había una profunda convicción subyacente de que la población había decrecido desde la Antigüedad y de que seguía disminuyendo. En los textos utó-

picos del período (la *Utopía* de Tomás Moro, 1516, la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, 1624, la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, 1623), el Estado debía fomentar la natalidad entre sus ciudadanos. «Nunca debemos creer que haya demasiados súbditos, demasiados ciudadanos —decía Bodino—, ya que no hay más riquezas y fuerzas que la gente.»

Con la llegada del Estado impositor, los censos de la población se hicieron más frecuentes. Los principados y repúblicas italianas —Venecia, Milán, Toscana, Génova, Roma, el reino de Nápoles y Sicilia— fueron precoces a este respecto. En los Países Bajos meridionales, los impuestos dependían del número de hogares. En el Languedoc se basaban en una evaluación de la riqueza, que entonces se estimaba principalmente en tierras. Hasta principios del siglo XVII no hubo ningún tipo de registro civil de la población. Luego, tras la epístola *Rituale Romanum* (1614) del papa Pablo V, varias diócesis italianas comenzaron a mantener listas anuales de su congregación que registraban la edad y familia de cada receptor de la comunión de Pascua. Más al norte, al clero luterano de Suecia se le pidió mantener registros anuales a partir de 1628, apuntando el grado de alfabetización y de instrucción religiosa de sus parroquianos.

Esos documentos a veces no consisten más que en listas de nombres. Los registros fiscales enumeran hogares; los documentos eclesiales anotan comulgantes. Requieren cierta interpretación. La demografía de aquel período es un arte oscuro. Todos concuerdan en que había un «aumento pronunciado» de la población, pero no está claro cuándo comenzó ni cuándo acabó. Muy vacilante a finales del siglo XV, en muchos lugares no era significativo antes de 1520. En Inglaterra el crecimiento no comenzó a ser registrado hasta 1510 y a partir de entonces casi se duplicó durante el siglo siguiente. En los Países Bajos fue más precoz. En las provincias septentrionales se mantuvo hasta 1650, pero en las meridionales se debilitó.

En tierras alemanas los incrementos aparecieron pronto, más vigorosos en el oeste que en el este. Es discutible si comenzó a disminuir antes de 1618, pero es casi seguro que lo hizo durante la Guerra de los Treinta Años. En Francia el ritmo de crecimiento aumentó notable y regularmente desde 1500 hasta 1545, más irregularmente de 1545 a 1560, y no está claro lo que sucedió a continuación hasta 1580. Luego declinó, coincidiendo con lo peor de las guerras civiles, hasta terminar el siglo. Se reanudó irregularmente a principios del siglo XVII pero per-

dió fuelle desde 1630 en adelante, y distintas regiones muestran tendencias diferentes. Las plagas de 1628-1632 y 1636-1639 despoblaron en algunos lugares lo que la generación anterior había repoblado. En ciertas zonas del norte de Italia el crecimiento se inició antes de 1500, en la mayoría de los lugares se mantuvo durante la segunda mitad del siglo XVI, y en algunos hasta bien entrado el siglo XVII. Las epidemias durante la primera mitad del siglo XVII (en Lombardía, en 1628-1632, 1635 y 1649) barrieron empero la mayor parte de los incrementos observados durante el siglo anterior.

En la península Ibérica la población de Castilla aumentó durante el siglo XVI, produciéndose quizá el crecimiento más rápido durante la década de 1530. Luego, como en Italia y Francia, las epidemias (y posiblemente la miseria) eliminaron en una serie de años malos los frutos de toda una generación. La epidemia de 1599-1600 fue aterradora en su intensidad. Hasta 750.000 españoles —una décima parte de la población— cayeron probablemente víctimas de la peste en el período comprendido entre 1596 y 1614. Algunos lugares no parece que recuperaran su pujanza demográfica más tarde. Otros lo hicieron solo para sucumbir a epidemias posteriores, especialmente en 1647 y 1650. Un estudio concentrado en el número de bautismos en 64 parroquias de toda Castilla sugiere severos declives en el interior de la península (en Extremadura y Castilla la Vieja). En otros lugares la expulsión de los moriscos y judíos conversos en 1609 tuvo un efecto catastrófico. Alrededor de 275.000 de ellos fueron expulsados, lo que hizo que Valencia perdiera una cuarta parte de su población. El efecto en Castilla y Andalucía fue menor, pero sin duda importante, especialmente en las ciudades. Lo más difícil es explicar el crecimiento general del siglo XVI frente al evidente estancamiento durante la primera mitad del XVII. Aunque este último no fue una crisis general tan catastrófica como la peste negra, plantea ciertos interrogantes sobre las debilidades sistémicas que subyacían bajo el crecimiento del siglo anterior.

Inferir de esas tendencias cifras generales requiere reposo y reflexión. Los números, por conjeturales que sean, ofrecen cierta perspectiva del aumento de la población durante el «largo siglo XVI». Hacia 1600 la población europea podía estar entre 75 y 80 millones de habitantes, lo que supone el *extremo inferior* de las estimaciones de la población a principios del siglo XIV, en vísperas de la peste negra. Durante el siglo XVI se repobló el campo, no se transformó. En 1340 la población europea podía estar en torno al 17 por 100 de la población mundial to-

tal (74 millones de unos 442 millones). En 1650 era menos del 15 por 100 de ese total. En 1600 la población de China, que probablemente aumentó más rápidamente que la de Europa durante el siglo XVI, podía estar entre 175 y 200 millones. Pese a las pérdidas durante la primera mitad del siglo XVII, seguía siendo mucho más del doble de la europea. El avance demográfico de Europa durante el «largo siglo XVI» no era espectacular en términos mundiales. Atendiendo a las pautas modernas, era más bien modesto (1 por 100 anual) y desigual: más lento en el Mediterráneo, más dinámico en el noroeste. Francia dominaba el corazón de Europa, suponiendo algo así como una cuarta parte de la población europea, con alrededor de 20 millones de habitantes.

Aquella fue la primera época de los registros parroquiales. Algunas diócesis, especialmente en Italia y España, fueron precoces. El obispo de la diócesis de Nantes ordenó en 1406 a los clérigos de sus parroquias que mantuvieran registros bautismales, y es de esa región de la que se conservan algunos de los ejemplos más tempranos. Los motivos eran religiosos, no demográficos: evitar el «incesto espiritual» (esto es, que la gente se casara con quien tuviera algún abuelo en común). Tales iniciativas locales se fueron consagrando gradualmente en decretos religiosos y estatales. La sesión final del concilio de Trento (24 de noviembre de 1563) decretó que los párrocos mantuvieran registros de los nacimientos y matrimonios. Las autoridades seculares también querían disponer de medios para demostrar que la gente había nacido, se había casado y estaba enterrada en un lugar y una fecha particular. En Francia la Ordenanza de Blois (1579) justificaba el mantenimiento de esos registros como una forma de evitar el fraude. La remodelación por la Reforma protestante de las fronteras entre Iglesia y Estado dio lugar al registro parroquial en parte de Suiza (desde finales de la década de 1520), Inglaterra (desde 1538) y otros lugares. En Zúrich los registros parroquiales se introdujeron en 1526 a fin de controlar la difusión del anabaptismo. Juan Calvino insistía en 1541 en la introducción de registros en Ginebra como parte de su visión de una entidad política bien ordenada.

Nos han llegado aproximadamente 100.000 folios de registros parroquiales del siglo XVI de un departamento francés (Loire-Atlantique): miles de «Juanes» (un niño de cada cuatro) y «Juanas» (una niña de cada cinco). En teoría, utilizando la «reconstitución familiar» (reconstrucción de la genealogía de un número suficiente de familias durante un largo período de tiempo) se puede generar una proyección

demográfica. El proceso es realmente complicado, especialmente para el período anterior a 1650. Los primeros registros bautismales solo registraban irregularmente los nacimientos de quienes habían muerto antes del bautismo. En algunas partes de Europa (por ejemplo, el País Vasco y Estonia) el uso de un apellido no estaba del todo generalizado. En Holanda no era habitual, en los registros bautismales, anotar los de las clases más bajas, aunque podían hacerlo en otros casos. Los nombres se escribían tal como sonaban, y la gente era conocida por lo que otros decidían llamarles. Más allá de todo esto, las migraciones convierten el problema de la reconstitución familiar en un rompecabezas en el que se han perdido piezas vitales, y algunas de las que quedan pertenecen a una imagen totalmente distinta.

Una vez reconstituidos, no obstante, observar los resultados es como escuchar a través de un estetoscopio la respiración de un ser vivo, en el que el nacimiento es la sístole y la muerte la diástole. Esta última estaba dominada por tasas abrumadoras de mortalidad perinatal y posnatal. En casi todas partes, una cuarta parte de los niños nacidos no sobrevivían hasta su primer cumpleaños, y solo la mitad vivían hasta celebrar el décimo. El diario de Jean Le Coullon, de una zona rural cerca de Metz, nos cuenta una historia muy habitual. Él mismo provenía de una familia de 13 hijos, diez de los cuales murieron antes de casarse. Se casó en enero de 1545 y su mujer le dio su primer hijo, Collignon, al año siguiente; el segundo dos años después, el tercero, Juan, en 1549, y el cuarto en 1552. En 1553 su mujer murió en una epidemia, cuando ya habían muerto dos de sus hijos. Juan se volvió a casar once meses después y tuvo otros hijos con el segundo matrimonio, pero entre los diecinueve hijos mencionados en el diario, solo seis vivieron hasta cumplir los veinte años. Jean cuenta esas muertes en su diario, junto con detalles de la meteorología y el estado de las cosechas. Parece como si no le importara demasiado, excepto en el momento en el que murió su hijo, de nombre Juan, en 1549, cuando escribe: «Sentí tanta pesadumbre que no encontraba consuelo».

En las familias con muchos hijos había también muchos fallecimientos. La esperanza de vida en el momento del nacimiento era muy baja (digamos que de veinticinco años), y aunque mejoraba para quien sobrevivía hasta hacerse adulto, no era muy probable que llegara a cumplir 55 años. Los que vivían tanto no solían saber qué edad tenían. En 1566 Wiriot Guérin, preboste local del pueblo de Gondreville junto al Mosela, declaraba tener cuarenta y cuatro años de edad. Una dé-

cada después les dijo solemnemente a los oficiales del duque de Lorena que tenía «sesenta años o más». Las epidemias o enfermedades mortales —peste bubónica, pero también tifus, escarlatina y gripe— podían llevarse por delante familias enteras y tener un serio impacto sobre las comunidades locales. Nuestro estetoscopio demográfico registra el espasmo del organismo demográfico cuando trata de asumir tasas de mortalidad que de repente subían hasta el 6-10 por 100 y en algunas ocasiones hasta el 30-40 por 100. Una parte importante del espasmo era la urgencia sustancial, o más bien social, de la repoblación. Las tasas bautismales caen de repente y a continuación se recuperan rápidamente cuando el organismo trata de restaurar el equilibrio; pequeños *baby-booms* eran una respuesta habitual a catástrofes demográficas. Los registros matrimoniales recogen los muchos viudos y viudas que reconstituían sus familias y consolidaban su herencia.

¿Cómo se mantenía entonces la repoblación de Europa? En la larga serie de registros parroquiales conservados se observan ciclos de crecimiento local y regional, periódicamente interrumpidos por una importante crisis de mortalidad que crea sus propios picos y simas en las familias y generaciones del futuro. Siendo esto en gran medida incontrolable, la cuestión a investigar no es qué elementos obstaculizaban el crecimiento demográfico, sino cómo consiguió la población europea mantener niveles relativamente altos de fertilidad pese a todos los obstáculos que tenía en contra. Ahí es donde las pruebas demográficas están (literalmente) preñadas de tantas preguntas como respuestas. Seguimos sin conocer cuántos hombres y mujeres preferían no casarse, aunque podían llegar hasta el 10-20 por 100 de la población. Para los que se casaban, la pauta de fertilidad marital era parecida al reloj biológico moderno, siendo más alta para mujeres de entre 20 y 24 años y declinando a partir de ese momento, al principio suavemente y más rápidamente a medida que la madre alcanzaba los 40 años de edad, momento en el que la mayoría de las mujeres habían concebido por última vez en su vida. Las tasas de ilegitimidad, no obstante, estaban en niveles que los defensores actuales de la familia solo podrían soñar. Entre el 4 y el 10 por 100 de las novias estaban ya embarazadas cuando llegaban al altar, pero más de la mitad de ellas solo estaban en los primeros meses de embarazo cuando legitimaban su condición. Los hijos ilegítimos solían estar por debajo del 4 por 100 del número total de nacimientos, y a menudo por debajo del 2 por 100. También era un porcentaje declinante. ¿Era esto un signo del mayor énfasis en la disci-

plina social y sexual resultante de las reformas religiosas del siglo XVI? Quizá, pero las tasas de ilegitimidad solían ir a la par con las de nupcialidad. En la Europa de principios de la era moderna, los nacimientos ilegítimos complementaban los nacimientos en el seno del matrimonio, no eran una alternativa a estos.

La fertilidad humana variaba mucho de unos puntos de Europa a otros. No hay pruebas de un control de la natalidad artificial anterior a 1650. Las restricciones religiosas y las normas sociales colaboraban para proscribirlo, aunque eso no impedía que las parejas decidieran dejar de mantener relaciones sexuales para evitar tener más hijos, sin que se pueda decir que esto fuera algo generalizado. Así pues la explicación para el aumento de la población en Europa está inserta en esa institución social tan compleja que es el matrimonio.

MATRIMONIO Y FAMILIA

El fundamento social de la Cristiandad seguía siendo la familia. ¿Qué es lo que cambió en las relaciones entre hombres y mujeres durante aquel período? La prolongada subordinación de las mujeres a los hombres dentro y fuera del matrimonio no es una sorpresa, aunque sí puedan serlo las voces más estridentes en favor del patriarcado surgidas a raíz de los cambios religiosos de la reforma, que revelan un temor a posibles cambios. La subordinación podía significar cosas muy diferentes, dependiendo del contexto. Los matrimonios concertados entre las familias eran comunes, pero aun así incluían cierto cortejo y negociación. A las viudas no se les obligaba en general a volver a casarse, y la eventual herencia les daba cierto poder. Muchos hijos vivían lejos de casa después de la pubertad, de forma que la autoridad paterna no era ya una realidad presente en sus vidas. Las oportunidades educativas de las mujeres eran muy restringidas pero tenían posibilidades de empleo y la Iglesia trataba de proteger su libertad de conciencia. Las restricciones sobre el comportamiento de las mujeres eran sobre todo sociales. A raíz de la Reforma, la Iglesia y los tribunales seculares mostraron un interés aún más estricto por controlar el comportamiento sexual. El embarazo prenupcial era en general juzgado negativamente, precisamente porque amenazaba subvertir el mundo doméstico patriarcal. En el mundo rural europeo, especialmente, la suerte de las

mujeres no era precisamente feliz. No podían ejercer oficios, en general no podían ser propietarias de tierras sin un tutor, y contra ellas se ejercía una violencia masculina rutinaria, documentada en sus intentos de reparación jurídica aunque arriesgaran su honor y su reputación y fueran calificadas frecuentemente como «arpías».

Lo más llamativo en la Europa de la época es la diversidad de las pautas matrimoniales. En las reconstituciones familiares en Inglaterra y las regiones urbanizadas del noroeste desde la segunda mitad del siglo XVI en adelante, se observa un gran número de matrimonios tardíos y una proporción significativa de individuos célibes (principalmente sirvientes). Ambos rasgos contribuyen a explicar cómo hacían frente a la adversidad económica muchos europeos a finales del siglo XVI y principios del XVII. Los matrimonios tardíos eran una forma de anticonceptivo natural. La edad del matrimonio era inversa a los salarios reales; cuando estos últimos caían, la otra aumentaba. El depósito de «sirvientes del ciclo vital» (gente sexualmente madura, que esperaba su turno para casarse) era una reserva de repoblación demográfica. Parte de la Europa urbanizada resistía demográficamente en el siglo XVII debido precisamente a esa elasticidad.

Más allá de esa región más urbanizada, al este del Elba y en Dinamarca, por ejemplo, las opciones de matrimonio estaban determinadas por la realidad de la servidumbre, que permitía al señor feudal imponer un matrimonio y negar que un hogar pudiera tener como cabeza de familia una mujer. En los países bálticos, Hungría, el sur de Francia o el centro y el sur de Italia, distintas estructuras familiares reflejaban una combinación de presiones: la forma de explotar la tierra, las relaciones entre población y recursos, las leyes consuetudinarias de herencia y contribución fiscal, etc. En el sur de Italia —y allí donde la producción de cereales estaba concentrada en grandes latifundios con empleo de jornaleros— las pautas matrimoniales reflejan una vida bastante dura y de duración no muy larga. El matrimonio llegaba pronto para ambos sexos, entre los 16 y los 20 años para las mujeres. El celibato era algo casi inexistente excepto en los monasterios y conventos. Las mujeres no trabajaban fuera de casa y las ideas fuertemente arraigadas del honor familiar evitaban que eso ocurriera. Las viudas se volvían a casar casi inmediatamente y los hombres hacían cola para ocupar el lugar de los que habían muerto.

En Calabria, Campania, Sicilia y otros lugares donde los cultivos eran más variados o especializados (viñedos, olivos, árboles frutales) y

donde había campesinos con pequeñas propiedades, las chicas se casaban más tarde (entre 22 y 26 años de edad), y a los chicos que no querían permanecer en la granja se les alentaba a emigrar. En Cerdeña los matrimonios eran muy tardíos y había muchos sirvientes de por vida, tanto mujeres como hombres, ordeñadoras y peones de labranza. Se esperaba que los y las jóvenes reunieran su propia dote antes de casarse, trabajando fuera de casa; las mujeres recibían una parte de la hacienda paterna. En Umbría, Toscana y la Romaña, y especialmente en las regiones donde se practicaba la aparcería (compartiendo el riesgo y la cosecha entre el agricultor y el propietario de la tierra), los labradores vivían en familias nucleares junto a los propietarios, en cuyos hogares convivían varias generaciones de su propia familia así como los aparceros y jornaleros. Allí donde el derecho romano requería la nominación de un único heredero, el padre solía elegir a su hijo mayor, pero también podía ser el que antes se casara. Después de la boda le entregaba el control de la granja y se convertía en lo que en la Inglaterra isabelina se conocía como un «retirado» en su propia casa, habiéndose previsto las disposiciones para cuidar a los padres ancianos durante sus últimos años de vida. La complejidad de la familia era función del estatus. Las familias con riqueza y posición tenían grandes posesiones e intereses cuya preservación y mejora mediante el matrimonio y la herencia llevaban a complejos arreglos domésticos y familiares. La formación de la familia era una forma individual y colectiva de tratar de asegurarse las mejores condiciones de vida en un mundo en el que las crisis recurrentes, económicas y demográficas, amenazaban la supervivencia de toda la vida familiar, y no había una receta única para todas.

Las costumbres desempeñaban un gran papel en la distribución de la herencia. La negociación determinaba el nivel de las dotes para las mujeres y las porciones del matrimonio para los hombres. Más aún, el derecho consuetudinario dictaba lo que se suponía que debía suceder en cuanto a la herencia tras la muerte. Cuando la gente acudía a los tribunales señoriales, los notarios le recordaban qué era lo que permitía el derecho consuetudinario; pero en el norte de Europa había una variedad casi infinita de normas, y cuando los juristas trataron de «codificarlas» durante el siglo XVI, quedaron perplejos ante las discrepancias que descubrían. En el sur de Francia, el norte y este de España y los dominios hereditarios del emperador era el derecho romano el que determinaba la herencia. El resultado quedaba en manos del paterfa-

milias, que podía decidir cómo repartir sus propiedades y podía cederlas a quien gustara, utilizando donaciones y legados preferenciales para favorecer a un pariente particular. Los hijos podían decidir permanecer en el hogar, en cuyo caso mantenían su interés en la sucesión; pero si decidían marcharse, tenían derecho a una dote y nada más, y quedaban excluidos de la herencia. En los países bálticos y las Islas Británicas el derecho común también favorecía la primogenitura masculina (herencia para el hijo mayor). En otros lugares —en España, Italia, el norte de Francia y los Países Bajos— el derecho consuetudinario era más equitativo en la protección de los derechos de todos los hijos y dictaba una «herencia compartida». Así, por ejemplo, en Normandía y el oeste de Francia hasta los individuos que habían recibido propiedades en forma de dote estaban obligados a devolverla a la hacienda familiar cuando los padres morían, de manera que se pudiera redistribuir colectivamente de forma equitativa entre todos los herederos. Esas pautas importaban, no solo porque una dote creaba una «carga» sobre una familia, de la que durante este período solía liberarse mediante una renta, lo que expandía el crédito rural y los acuerdos sobre deudas.

El reparto de la herencia molestaba a los juristas porque inducía una subdivisión de la propiedad y el debilitamiento de la autoridad patriarcal. Un cúmulo de tratados jurídicos demostraban que, dijera lo que dijera la ley consuetudinaria, la experiencia de los hebreos y la sabiduría acumulada desde la Antigüedad aconsejaban la primogenitura masculina. En un diálogo, escrito probablemente en Italia a principios de la década de 1530, el humanista inglés Thomas Starkey trataba de presentar los argumentos de ambos bandos. Era cruel «excluirlos terminantemente [a los hijos más jóvenes] de todo como si hubieran cometido alguna gran ofensa y crimen contra sus padres». Eso iba contra la razón y la equidad natural y «parecía disminuir el amor natural entre quienes la naturaleza había unido». Sin embargo, la herencia repartible era una pendiente resbaladiza hacia la disolución de la riqueza: «Si las tierras de cada gran familia se distribuyeran por igual entre los hermanos, en unos pocos años la [...] familia decaería y desaparecería poco a poco. Y la gente quedaría sin gobernantes ni dirigentes [...] Desaparecerían los fundamentos y la base de toda nuestra civilidad».

Así pues, el cambio más notable durante aquel período fue el triunfo de la primogenitura masculina entre las elites europeas. Con él, la ciencia de la genealogía comenzó a disfrutar de mayor respetabilidad legal y social, ya que la primogenitura quedaba retrospectivamente va-

lidada por las investigaciones de los anticuarios en las familias nobles y las patrocinadas por el Estado con respecto a las reclamaciones de nobleza. La primogenitura masculina se generalizó en Inglaterra entre las elites mercantiles y los granjeros enriquecidos. La nobleza francesa se había visto obligada desde hacía tiempo a privilegiarla, mientras que los comunes que aspiraban a incorporarse a sus filas intentaban sortear el derecho consuetudinario a fin de concentrar su riqueza y haciendas en manos del hijo mayor. La nobleza italiana practicaba una unigenitura funcional, dejando toda la herencia, bien a un solo heredero, bien a un grupo de hermanos sin dividirla, de los que solo uno acabaría casándose. Solo entre los príncipes alemanes y la nobleza terrateniente del este de Europa y Rusia se mantuvo el reparto de la herencia, lo que se reflejaba espectacularmente en el desconcertante tablero de los múltiples dominios en Alemania.

¿En qué medida suponía una diferencia el derecho consuetudinario en lo que se refería a la formación de una familia? El 20 por 100 de las parejas carecían de hijos; otro 20 por 100 solo tenían hijas. Esto restringía el grado de planificación para el futuro. En cualquier caso, había formas de sortear el derecho consuetudinario, cada vez más aprovechadas durante aquel período por las familias para adaptarlo a sus propias necesidades. La creciente proporción de formas de riqueza no terrateniente hacía las herencias más flexibles. Las leyes sucesorias tuvieron al parecer un importante efecto sobre la formación de familias en dos aspectos, afectando con ello a las pautas de crecimiento demográfico en distintos lugares de Europa. Al comparar dos zonas de la Baja Sajonia, se pueden detectar ambas. En torno a Calemberg, la herencia indivisible venía obligada por el derecho señorial consuetudinario y el Estado, dando lugar al mantenimiento y reforzamiento de grandes latifundios en manos de granjeros ricos, que a menudo vivían en hogares complejos con más de una generación bajo el mismo techo. Para tratar de resolver el problema de los miembros de la familia que querían abandonarla, los granjeros les daban dotes y porciones matrimoniales a partir de préstamos sobre el valor de la propiedad. En el otro extremo de la escala se produjo un aumento del número de agricultores (llamados *Brinkkötter* en Alemania porque vivían en el «borde», las tierras comunes fuera del pueblo) que dependían de otros en cuanto a su trabajo. En cambio, a 80 km al sur en torno a Gotinga, el régimen de posesión de la tierra permitía el reparto de la herencia, lo que tenía como resultado una cantidad creciente de pequeños propie-

tarios que vivían en familias nucleares, a veces adaptando los cobertizos y establos adjuntos a la casa familiar para la acomodación de nuevos miembros. El resultado era la subdivisión de la propiedad, especialmente cuando el crecimiento demográfico durante el siglo XVI generó problemas de supervivencia económica para los que habían heredado parcelas demasiado pequeñas para vivir de ellas en tiempos duros. Jóvenes parcialmente desheredados, largos períodos de servicio doméstico o creciente servidumbre, deudas campesinas, pequeñas propiedades, herencias impugnadas, eran los rasgos que vinculaban la cuestión de la sucesión y herencia a la historia genérica de lo que sucedía en la Cristiandad.

El caballo alazán, el caballo negro y el caballo bayo

En 1498 Alberto Durero realizó quince ilustraciones gráficas para una edición del Apocalipsis o Libro de la Revelación. Aquella visión que cierra el Nuevo Testamento tenía una fascinación innegable en Europa durante los siglos XVI y XVII. Entre 1498 y 1650 se publicaron más de 750 ediciones del texto o comentarios sobre él, muchas de ellas en formato impreso barato. De las ilustraciones de Durero, ninguna alcanzó más fama que la de los Cuatro Jinetes del Apocalipsis. Así como anteriores ilustradores los habían pintado individualmente, Durero los presentaba juntos bajo un cielo amenazante, destruyendo todo a su paso, mientras que el monstruo del infierno devoraba a los ricos y poderosos. En el Apocalipsis, el segundo jinete cabalga sobre un caballo alazán (rojizo) que representa la guerra; el tercero, heraldo del hambre, cabalga un caballo negro, mientras que el cuarto monta sobre un caballo bayo (amarillento), anunciando la enfermedad y la muerte.

Resulta difícil calibrar el impacto de la guerra en general, pero era más pronunciado en el siglo y medio que nos ocupa. El tamaño de los ejércitos europeos aumentó y la guerra afectaba más a la población civil. El asedio y conquista de Maastricht por los españoles en 1579 le costó la vida a un tercio de los habitantes de la ciudad. La población de La Rochelle se redujo de 27.000 habitantes a menos de 5.000 como consecuencia del hambre y la enfermedad durante 14 meses de asedio en 1627-28. Cuando Magdeburgo cayó en manos de las tropas impe-

riales, en la ciudad incendiada perecieron entre las llamas quizá hasta 25.000 personas (el 85 por 100 de la población). Si las bajas militares acumuladas durante la Guerra de los Treinta Años pudieron muy bien exceder las 400.000, las pérdidas totales pudieron ser hasta cuatro veces mayores teniendo en cuenta las enfermedades que multiplicaban el efecto de la guerra sobre la población local. La destrucción de los medios de sustento para dificultar el avance del enemigo se convirtió en una práctica militar generalizada. Los contingentes mercenarios en la península italiana durante la primera mitad del siglo XVI incluían regularmente «devastadores», que no solo construían fortificaciones sino que destruían las cosechas, arrancaban las viñas y olivos a fin de paralizar la agricultura de la región durante años. El condestable Anne de Montmorency empleó todas esas tácticas en Provenza para obstaculizar la invasión imperial en 1536, como lo hicieron las tropas que invadieron el ducado de Lorena a principios de la década de 1630 o las fuerzas suecas en Baviera en 1632 (y de nuevo en 1646). Soldados sin paga y mal abastecidos eran especialmente peligrosos para los civiles, como experimentaron a sus expensas las ciudades de los Países Bajos ocupadas por soldados amotinados durante la Rebelión Neerlandesa. En el grabado *Aflicción campesina* (*Boereverdrie*) el artista neerlandés David Vinckboons (1576-1632) mostraba campesinos brutalmente tratados por los soldados; pero después pintó otra pieza que mostraba cómo los campesinos se cobraban venganza. Los ejércitos que se desplazaban de un lado a otro eran realmente odiados y temidos. Los campesinos de los alrededores de Núremberg masacraron contingentes españoles e italianos del ejército bávaro en 1622; unidades suecas dispersas fueron exterminadas tras su derrota en Bamberg en 1631.

Huir hacia la relativa protección de una ciudad fortificada significaba abandonar la granja y la próxima cosecha. Tales migraciones incrementaban además los riesgos de extender aún más entre gente mal alimentada las enfermedades epidémicas que acostumbraban a propagar los ejércitos en movimiento. El registro documental es fragmentario, pero la guerra invirtió probablemente el aumento de población en los Países Bajos y Francia a finales del siglo XVI. A partir de 1600, el número de muertes de civiles y militares relacionadas directa o indirectamente con el conflicto, durante las guerras civiles en las Islas Británicas y durante la Guerra de los Treinta Años en Alemania, fue (en proporción a la población total) más alto que durante la Primera Guerra Mundial. En Rusia, la desastrosa Guerra de Livonia (1558-1582) pro-

vocó un colapso político y financiero interno que llevó a la Época Turbulenta (1598-1613). Mientras la carga de los impuestos se duplicaba, los campesinos huían a la estepa boscosa de las tierras negras, dejando desiertas (según algunos informes) más de la mitad de las granjas. La hambruna resultante que asoló Moscovia en 1601-1603 se vio intensificada por la guerra civil, los levantamientos campesinos y la intervención extranjera. En 1620 la despoblación de muchas regiones excedía los desastrosos niveles de la década de 1580. Se tardó más en repoblar el corazón de Rusia que Alemania después de la Guerra de los Treinta Años. Entre las civilizaciones euroasiáticas del período, el coste humano de los conflictos en Europa fue único.

La peste bubónica era una pandemia capaz todavía de diezmar la población europea. Las regiones urbanas interrelacionadas le servían como hilo conductor. En el período comprendido entre 1493 y 1649, Amsterdam sufrió veinticuatro brotes, Leiden veintisiete, Rotterdam veinte y Dordrecht dieciocho. Durante un período similar (1485-1666) la plaga apareció un año de cada dieciséis en catorce ciudades inglesas y visitaba regularmente Londres. Las grandes conurbaciones eran las que más riesgo corrían. La etiología de la plaga requería, si las ratas eran su vector (como parece indudable), que tuviera lugar regularmente una reinfección, algo posibilitado por el grado más alto de contacto y movilidad en Europa. Durante la primera mitad del siglo XVII las autoridades civiles solían imponer cuarentenas, no en razón de una ciencia médica rigurosa, sino porque se había comprobado empíricamente que eso frenaba la propagación de la enfermedad. Siguiendo el consejo de los médicos se registraban las causas aparentes de mortalidad, se establecían dispositivos para una advertencia rápida del peligro en otros lugares y se limitaban los contactos, construyendo hospitales de aislamiento temporal para controlar los brotes cuando ocurrían.

El temor a la peste estaba justificado. Una elevada proporción de los infectados morían rápidamente. Era dolorosa y no discriminaba entre las clases sociales. El cirujano francés Ambroise Paré la describía como un enemigo que entraba en la «Fortaleza o Castillo de la Vida» tomándolo por asalto. No había cura. Lo mejor que Paré podía ofrecer era un antídoto paliativo consistente en mezclar mitridato (una antigua «panacea» de la herboristería europea) con melaza, junto con una crema para «extraer» el veneno del cuerpo. Los practicantes aficionados de la medicina rivalizaban entre sí ofreciendo explicaciones diversas,

de las que la favorita eran los *miasmas*, conjunto de emanaciones fétidas de suelos y aguas impuras. La mejor solución parecía ser la huida, lo que por supuesto extendía más la enfermedad.

A la peste se unían otras infecciones contagiosas (como la viruela, el tifus o la gripe), lo que reforzaba la percepción de la creciente interdependencia entre unas regiones y otras. Los brotes de tifus, por ejemplo, pudieron llevarse por delante un millón de vidas de campesinos rusos en el período comprendido entre 1580 y 1620. Los médicos lo llamaban «tifus» por el adjetivo griego que describía el estado de confusión en que solían encontrarse los enfermos. Nadie podía recordar que hubiera aparecido antes de la última campaña contra los moros en Granada en 1489-1492. Más comúnmente se conocía como «fiebre de campamento» por su frecuente aparición en los ejércitos. Afectó a las fuerzas militares en las guerras italianas y diezmó los ejércitos de cristianos y otomanos que combatían en Hungría a finales del siglo XVI. Las tropas del conde Mansfeld que huyeron de la batalla de la Montaña Blanca (1619) al Bajo Palatinado y desde allí a Alsacia y los Países Bajos (1621) llevaron consigo el tifus; tan solo en Estrasburgo murieron 4.000 personas como consecuencia de la enfermedad. Los soldados franceses que regresaban de la campaña de Mantua en 1629-30 infectaron a más de un millón de personas en el sur del país.

Los soldados también contagiaban la sífilis. Su primer estallido importante se produjo en los ejércitos franceses que invadieron Italia en 1494, por lo que se la llamó «enfermedad napolitana». En otros lugares de Europa se conocía como «mal francés (o alemán, o polaco, o español)». En 1527 un médico de Ruán, Jacques de Béthencourt, propuso como alternativa al peyorativo *Morbus Gallicus* llamarlo «enfermedad de Venus» (*Morbus Venereus*), y tres años después un practicante veneciano de la medicina en Verona, Girolamo Fracastoro, escribió un poema de estilo virgiliano sobre un pastor llamado «Syphilus». Con el viaje de Colón a América en mente, contaba cómo una flota llegaba a una tierra desconocida donde los exploradores ofendían a los dioses destruyendo la fauna aborigen. Los nativos recordaban que sus antepasados habían dejado antiguamente de adorar a esos dioses y habían sido castigados por ello con una enfermedad. El pastor Syphilus fue el primero en verse afectado. La historia perpetuaba el mito de que la sífilis se había originado en América. Era una enfermedad «traída por el tráfico» (como decía la traducción en verso de Nahum Tate) recordando que el comercio internacional tenía un precio.

El hambre era frecuente y las hambrunas periódicas. Puede hablarse de una escasez crónica de alimentos cuando disminuía la oferta y subían los precios. En Inglaterra hubo privaciones significativas en 1527-1528, 1550-1552, 1555-1559 y 1596-1598 (la «Gran Hambruna»). En París hubo períodos de escasez en 1520-1521, 1523, 1528-1534, 1548, 1556 y 1560. Los países del Mediterráneo experimentaron una escasez generalizada en 1521-1524; el Báltico y Polonia en 1570 y 1588, y muchos lugares de Europa en la década de 1590. En los países del Mediterráneo, después de 1600, la escasez de alimentos ocurría tan regularmente que ya no era un tema novedoso. ¿Pero moría la gente de hambre? Solo se puede dar una respuesta compleja y provisional a esa pregunta. Las infecciones importantes no necesitaban la malnutrición para matar, pero si esta era severa reducía la respuesta inmunológica y abría la puerta a la enfermedad. El médico del rey Jacobo I, Theodore Turquet de Mayerne, aconsejó al Consejo Privado inglés que controlara la oferta de alimentos, ya que el hambre era «casi inevitable que extendiera la Peste». En algunos lugares del norte de Inglaterra hay huellas innegables de la relación entre mortalidad y escasez (un repentino aumento durante los últimos meses del invierno) en los registros parroquiales que se han conservado, especialmente durante las décadas de 1590 y 1630. Los mismos indicios se han encontrado en el interior de Castilla, el norte de Italia, los Estados Pontificios y Nápoles durante la década de 1590. Hay informes creíbles de muertes por hambre y frío de gente errante durante los meses de invierno tras malas cosechas, siendo los peores años los de 1635, 1649 y 1655. Esa mortalidad relacionada con la miseria no era un problema antiguo; había surgido a finales del siglo XVI como reflejo del impacto brutal del cambio económico durante este período sobre las pautas tradicionales de resistencia.

La escasez de alimentos era un problema local. Los mercados del grano, especialmente en el mundo rural, seguían siendo autónomos, y los precios se movían en ellos de forma independiente. En las principales ciudades, conscientes de la irritación que generaban los altos precios (los magistrados temían disturbios por el precio del grano, que efectivamente sucedían con frecuencia), se hacían esfuerzos muy notables por evitar las grandes subidas de precio creando graneros municipales. Las ciudades del litoral mediterráneo almacenaban centeno polaco, proporcionado por los mercaderes neerlandeses, que consolidaron su preeminencia en el comercio mayorista a larga distancia del grano desde la década de 1590. En las ciudades de los Países

Bajos las autoridades públicas no intervenían casi nunca en el comercio del grano, por los conflictivos que eran los intereses enfrentados de sus comerciantes y sus magistrados. Pero no era así en otros lugares, donde los controles estrictos sobre el comercio del grano se convirtieron en un rasgo habitual de la economía política mercantilista. En conjunto parecía como si estuvieran emergiendo dos tipos diferentes de Europa: una que podía aguantar en períodos de escasez, y otra que no podía. Cada una de ellas sabía de la existencia de la otra, y sus destinos se influían mutuamente.

La repoblación europea y el enfriamiento global

¿Había alguna pauta que explique las malas cosechas? El sistema climático europeo es complejo, y pequeños cambios dan lugar a primaveras excesivamente frías y veranos húmedos que perjudican el rendimiento de la cosecha. Los paleoclimatólogos disponen de bases de datos en las que pueden cotejar las pruebas climáticas y medioambientales en diferentes fechas de toda Europa y aun a escala mundial. Europa tenía ya climatólogos en aquel período. David Fabricius mantuvo un diario del tiempo en Emden desde 1585 hasta 1612, registrando pruebas del gran número de heladas tardías y veranos fríos durante aquel período. El astrónomo danés Tycho Brahe nos dejó un detallado informe de la isla de Hven en el estrecho de Øresund entre Dinamarca y Suecia, que confirmaba los datos de Fabricius. Un notable de Lucerna, Renward Cysat, resumía observaciones más detalladas en informes mensuales en los que también recogía sus conversaciones con pastores con los que se encontraba cuando andaba por los montes buscando plantas. La combinación de ese «archivo humano» con el «archivo natural» (las fechas cambiantes de la cosecha vitivinícola y la apertura de los pastos comunales, junto con pruebas dendrocronológicas, palinológicas, glaciológicas y del núcleo de hielo) ha permitido una reconstrucción esquemática de las pautas climatológicas y un análisis del impacto de los acontecimientos climatológicos sobre la producción de grano, productos lácteos y vino, que indica que el clima europeo (y global) cambió muy rápidamente y con consecuencias significativas en aquella época. Hubo un período de calentamiento desde mediados del siglo XV hasta alrededor de 1560, y después un período con nota-

bles cambios climáticos: temprano inicio del invierno, inviernos muy húmedos, primaveras frías y húmedas, bajas temperaturas en verano y lluvias desacostumbradas durante los meses de la cosecha (julio y agosto). Su severidad desde alrededor de 1560 hasta la década de 1640 era evidente.

Los peores momentos se producían tras dos años seguidos de primaveras frías y meses de cosecha húmedos, lo que daba lugar a precios más elevados de los alimentos y el grano: 1569-1574, 1586-1589, 1593-1597, 1626-1629 y 1647-1649. En algunos lugares de Europa el cambio climático pudo muy bien tener como consecuencia descensos significativos de la producción de alimentos. El impacto de la «Pequeña Edad de Hielo» culminó en la década de 1640; 1641 fue el tercer verano más frío registrado en la historia de Europa. Escandinavia tuvo su invierno más frío en 1641-1642. En los Alpes desaparecieron campos y casas ante el avance de los glaciares; en 1647-1649 también se vivieron serias anomalías climáticas. En el otro extremo del mundo, el frío prolongado y la sequía contribuyeron a la crisis demográfica y las rebeliones de mediados de siglo que iban a conducir a la caída de la dinastía Ming en China.

Las explicaciones se centran en la muy baja actividad solar (el nivel más bajo registrado en dos milenios) e importantes erupciones volcánicas (12 en el cinturón del Pacífico entre 1638 y 1648, el número más alto registrado nunca). Los telescopios permitían a los observadores enumerar las manchas solares con una precisión sin precedentes. Entre 1612 y 1614 aparecieron muchas, pero casi ninguna en 1617 y 1618 y muy pocas en 1625-1626 y de nuevo en 1637-1639. Entre 1642 y 1645 el astrónomo Johannes Hevelius realizaba dibujos diarios del sol, registrando la ubicación de todas las manchas. Eran raras, y después de 1645 desaparecieron prácticamente hasta el siglo XVIII. Las auroras boreales también desaparecieron de los cielos del hemisferio norte. Por otro lado, las erupciones volcánicas producían nubes de polvo que también tenían como consecuencia el enfriamiento de la atmósfera y creaban condiciones de inestabilidad meteorológica en todo el mundo, incluida Europa. Un tendero de Sevilla observaba que durante la primera mitad de 1649, «el sol no ha brillado ni una vez [...] y cuando se dejaba ver era pálido y amarillo, o bien demasiado rojo, lo que provocaba gran temor».

Algunos años el verano apenas se dejó notar y se registraron acontecimientos meteorológicos excepcionales (tormentas, nevadas en verano, largos períodos lluviosos) que los contemporáneos interpretaban

como un castigo de Dios y quizá obra de brujería. El agrónomo español Lope de Dexa pedía que en el gobierno hubiera un ministerio de astrólogos para predecir el mal tiempo. Aunque los cambios eran pequeños si se atiende a los actuales patrones del cambio climático (una fluctuación de menos del 2 por 100 en la temperatura media anual y del 10 por 100 en la lluvia caída), pudieron tener una influencia significativa en la desestabilización de las rutinas rurales, causando penuria y contribuyendo a una sensación de crisis. En 1650 Europa dependía más que nunca antes del transporte mayorista de grano para alimentar a la población urbana. Los sistemas de comunicación europeos permitían que esta última se mantuviera más informada de su vulnerabilidad e incrementaba su preocupación e inquietud.

Sería más fácil explicar el efecto de la escasez de alimentos si supiéramos más de lo que la gente comía. En realidad, la dieta de todo el mundo, excepto los muy ricos, se infiere en buena medida de los registros de lo que se compraba para alimentar a quienes estaban bajo cuidados institucionales: los enfermos en los hospitales o los estudiantes alojados en colegios mayores. Lo más importante era el grano para hacer pan. Era un artículo de consumo constante que acompañaba cada comida en forma de rebanadas, cortezas y como espesante de sopas y salsas. Le daba a la gente la fuerza necesaria para trabajar y era el alimento más calorífico y más barato. Los cereales producían seis veces más calorías ingeribles que la leche, así como más proteínas por hectárea que el ganado de pasto. La Cristiandad dependía enormemente del trigo y legumbres secas, cultivos de menor rendimiento que los de la agricultura de regadío de la que dependía en 1600 más del 60 por 100 de la población mundial.

A los jornaleros el pan les costaba la mitad de lo que ganaban. El trigo era el cereal más apreciado para hacer pan y pasta, pero era caro porque era un «grano de invierno» (sembrado en otoño y cosechado durante el verano siguiente) que extraía de los suelos buenos sus nutrientes y que necesitaba un año de barbecho cada tres o cuatro, o añadir a los suelos más pobres algún tipo de marga para que dieran una cosecha que mereciera la pena. La gran mayoría de los productores de trigo lo cultivaban para venderlo o para hacer harina panificable mezclado con centeno. El centeno estaba más difundido que el trigo y los dos se sembraban a veces juntos, ya que el centeno podría sobrevivir a una primavera fría y húmeda y el trigo no. Cosechados juntos, proporcionaban una harina panificable que era en su mayor parte de centeno

con una proporción mucho menor de trigo. Espelta, cebada y avena eran «granos de verano», sembrados en primavera y cosechados el mismo año. La espelta se cultivaba sobre todo en Suiza, el Tirol y Alemania, donde toleraba veranos cortos. La cebada era un «grano para beber», que se utilizaba principalmente en el norte de Europa para hacer cerveza, mientras que la avena servía como alimento para los caballos excepto en lugares como Escocia y Escandinavia donde también era un artículo de consumo humano.

El Intercambio Colombino introdujo más artículos calóricos en la dieta europea, apuntalando su resistencia demográfica. En la región en torno a Valencia, en el levante español, cobró importancia el arroz (importado del mundo árabe) y ese «grano de marismas» se convirtió también en una parte importante de la dieta en el norte de Italia y el sur de Francia. El maíz («grano de las Indias») se introdujo desde las Américas en la península Ibérica en la década de 1490, siendo cultivado cada vez más en la Europa mediterránea. Aunque en un primer momento se utilizaba sobre todo para alimentar al ganado, se podía convertir en harina para hacer pan, mientras que en Italia se refinaba para la preparación de un plato básico (polenta). En las Cevenas del sur de Francia, los más pobres hacían «pan de nueces» a partir de castañas o bellotas. En cualquier caso, la actitud hacia los alimentos seguía siendo conservadora. Henry Best, un granjero de Elmswell, en Yorkshire, registraba quién comía qué en su hogar durante el año 1641: trigo para la familia, centeno con algo de trigo para los sirvientes y pan negro de centeno, legumbres y cebada para los trabajadores de la granja.

El grano era importante porque se podía almacenar durante períodos de tiempo relativamente largos. La mayoría de los demás artículos alimenticios eran mucho más perecederos. Pese a la prioridad concedida a los alimentos que se podían almacenar, en la mesa de la gente aparecían más productos vegetales. Chirivías, zanahorias, coles y nabos hicieron su aparición, al menos en cantidades significativas, durante este período. Muchos de ellos eran el resultado del intercambio cultural con Oriente Próximo, una influencia más significativa en la dieta europea que la del Nuevo Mundo. Calabazas, melones, pepinos y calabacines se cultivaban también en los huertos europeos por primera vez. Lechugas y alcachofas, cultivadas para la mesa de los ricos en Roma, conquistaron Francia y se extendieron a los huertos regados en torno a Valencia en España. Calabria y Cataluña servían como invernaderos para nuevas variedades de almendras, higos, peras y ciruelas.

Las legumbres secas eran muy recomendables para sortear la estacionalidad, aunque despertaban cierta hostilidad; William Harrison decía en 1587: «Comida para cerdos y bestias salvajes, más que para seres humanos». En el sur de Europa, no obstante, habichuelas o alubias importadas de Perú aliviaban la escasez de alimentos. El *Hombre comiendo judías* (*Il Mangiafagioli*) pintado por Annibale Carracci alrededor de 1580 muestra un trabajador rural con su cuenco de alubias, acompañado de cebollinos, una barra de pan, un pastel vegetal y un vaso de vino. La fermentación en agua salada de coles y otros vegetales era otro método para preservar productos hortícolas, muy desarrollado en Alemania y el este de Europa. Almacenados en barriles o cántaros con mantequilla, sellados con muselina húmeda y cubiertos por una tapa de madera pesada, ofrecían un alimento adicional durante los meses de invierno. La mantequilla, el queso y el aceite de oliva también se podían almacenar fácilmente.

La carne y el pescado, en cambio, seguían siendo alimentos más locales y estacionales. En las mesas europeas la carne fresca se encontraba sobre todo en primavera y otoño aunque se preservaba también una parte guardándola en escabeche, salándola, ahumándola y secándola. Las salchichas resultantes, crudas o cocidas, tenían una gran variedad de aspectos, colores, sabores y nombres. Para François Rabelais eran el punto culminante de la cocina y tema de chistes procaces. El pescado solo quedaba por detrás del grano como alimento comercializado. La pesca era una gran fuente de empleo y el «territorio fantasma» más importante de reserva de alimentos. El bacalao blanco (del Atlántico) se salaba, mientras que el rojo (del Mediterráneo y el Atlántico) se ahumaba. En el Atlántico norte se pescaban sobre todo arenques. En los mercados de pescado de Amsterdam y Londres se vendían grandes cantidades de anguilas pescadas en las marismas recién drenadas de los Países Bajos. Si, como parece posible, el enfriamiento global hizo emigrar hacia el sur los cardúmenes de arenques, con ello favoreció la pesca comercial. Hasta 1650 la reserva calórica marina del noroeste del Atlántico era más importante que su «territorio fantasma» americano en cuanto a compensar las escaseces en la dieta resultantes del aumento de la población y la incertidumbre climática.

No disponemos de explicaciones totalmente convincentes y generales para las pautas de la mortalidad humana durante aquel período. El efecto devastador de las crisis demográficas es evidente, pero nadie puede estar seguro de los detalles de la relación entre las enfermedades

epidémicas y la subalimentación, aunque evidentemente la había, porque son insuficientes las pruebas sobre la dieta de la gente y sobre la relación cambiante entre hombres y microbios, pulgas y ratas. No hay explicación de por qué algunas comunidades escapaban a las principales crisis demográficas de una generación a otra y otras no, aunque es probable que dependiera en gran medida de la vulnerabilidad de los miembros más débiles de las comunidades, los menos capaces de alimentarse por sí mismos, o también de los más viajeros y por tanto más capaces de transportar las infecciones de una localidad a otra. La etiología de las enfermedades epidémicas sigue siendo incierta, y el impacto de las malas cosechas era principalmente local. El crecimiento demográfico de Europa era vulnerable a las fuerzas inveteradas de la naturaleza, pero también a las del conflicto humano. En el sur y el centro de Europa, las mejoras de los siglos XV y XVI se perdieron en su mayoría durante la primera mitad del XVII. La resistencia en otras regiones, especialmente las económicamente avanzadas del noroeste de Europa, acentuaba las divergencias regionales que escindían a la Cristiandad llevándola en direcciones diferentes.

3

LOS MUNDOS RURAL Y URBANO

En 1650 vivía mucha más gente en las ciudades europeas que en 1500. Durante ese período surgió y prosperó un populoso corredor desde el norte de Italia hasta los Países Bajos, a lo largo de Renania, que constituía un eje sin igual de desarrollo económico. La prosperidad de esa región se basaba en transformaciones tanto del entorno rural como de sus centros urbanos. Globalmente considerada, esa evolución no fue única. En China existían regiones de desarrollo económico avanzado muy urbanizadas antes de que surgieran en Europa. En 1650 el dinamismo del corredor urbanizado europeo estaba más concentrado en la Europa noroccidental, en la baja Renania y al otro lado del mar del Norte, en el este de Inglaterra. Según algunas estimaciones, la proporción de la población europea que vivía en ciudades había sobrepasado a la china en 1650. La consolidación de esa región económica más densamente poblada y urbanizada, junto a otros cambios económicos, debilitó la cohesión social que subyacía a la Cristiandad, y ese es el tema del que nos vamos a ocupar en este capítulo.

ESPACIOS URBANOS

La proliferación de ciudades tuvo un gran efecto sobre la gente de la época en varios sentidos: como fortalezas militares, lugares donde se administraba justicia, centros comerciales, focos de concentración para las elites y puntos de intercambio cultural. Eran nodos competitivos de presencia concentrada que imprimieron su marca en el mundo que los rodeaba. Su influencia fue ambigua y paradójica: por un lado tuvieron un efecto energizante sobre su entorno, pero por otro era de este de donde extraían su energía. También incrementaron la desigualdad y el riesgo.

El género emergente de la «corografía», o representaciones imaginadas de la ciudad, evidencia la nueva luz bajo la que se veía el espacio urbano europeo. Visiones oblicuas transmitían a los ojos de los contemporáneos una «presencia» urbana inicialmente preferida a los planos urbanos. La *Cosmographia universalis* (1544) de Sebastian Münster, o el *Épitome de la corographie d'Europe* (1552-1553) de Guillaume Guéroult presentan paisajes urbanos formados por edificios públicos, fortificaciones e instituciones eclesiásticas, cuyos alrededores podía visualizar igualmente el observador. Era como llevar a un visitante hasta el edificio más alto de una ciudad para que mirara desde allí, que es lo que el humanista florentino Anton Francesco Doni recomendaba como la mejor forma de presentar a la gente su propia ciudad. Los paisajes urbanos formaban parte del *Ars Apodemica* [arte de viajar] en el que los humanistas iniciaban a sus lectores.

En 1567 el patricio florentino Lodovico Guicciardini publicó su influyente *Descrittione* [...] *di tutti i Paesi Bassi altrimenti detti Germania inferiore*. Como habitante de un ámbito muy organizado que comentaba otro, su obra era una obra maestra de la geografía urbana del siglo XVI, ilustrada por grabados corográficos. Cinco años después apareció el primer volumen de *Las ciudades del mundo* [*Civitates Orbis Terrarum*] de Georg Braun, destinado a complementar el *Theatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius, el primer atlas mundial moderno. El volumen inicial con 132 grabados de ciudades fue seguido por otros cinco, publicados principalmente en Colonia, de forma que en 1619 la colección totalizaba 546 magníficas visiones a ojo de pájaro, junto con el correspondiente texto. La mayoría de ellas fueron dibujadas por el creador del proyecto, el grabador Frans Hogenberg. Para cualquier ciudad europea era un símbolo de estatus tener su plano en la colección. Los dibujos iban acompañados de figuras humanas y cimeras heráldicas en los márgenes, que servían a un doble propósito: además de ilustrar las costumbres urbanas, en Europa se suponía que esas figuras servirían para disuadir a los turcos de utilizar los grabados, ya que su religión les prohibía retratar seres humanos.

El crecimiento del espacio urbano no fue sin embargo uniforme. En la península italiana Milán era ya una gran ciudad con 91.000 habitantes en 1500, pero se contrajo un tercio tras una terrible crisis demográfica en 1542, recuperando luego lentamente su tamaño anterior hacia finales de siglo. Florencia no alcanzó hasta 1650 los 70.000 habitantes que había tenido en 1520. A Bolonia (55.000 habitantes en

1493, 36.000 en 1597), Brescia (48.500 habitantes en 1493, menos de 37.000 en 1597) y Cremona (40.000 en 1502 y de nuevo en 1600) les resultaba difícil competir con ciudades más pequeñas (Padua, Verona, Vicenza) que crecían más rápidamente. Venecia, en cambio, creció un 50 por 100 (105.000 habitantes en 1609, 168.000 en 1563, 150.000 en 1600). Nápoles casi duplicó su tamaño rivalizando con París como la ciudad más poblada de Europa (150.000 habitantes en 1500, 275.000 en 1599). Las ciudades de Sicilia (Palermo y Mesina) crecieron a una velocidad extraordinaria. Roma era una capital regional modesta de 55.000 habitantes en vísperas de su saqueo por las fuerzas imperiales en 1527, pero en 1607 tenía ya una población de 109.000 habitantes.

Al norte de los Alpes la imagen era parecidamente variada. París era la gran metrópolis de la Cristiandad, la única ciudad con más de 200.000 habitantes en 1500, y siguió expandiéndose, llegando quizá hasta 300.000 en 1560. A continuación el efecto de las guerras civiles francesas socavó la fortuna de aquella gran ciudad, cuyo crecimiento no volvió a reanudarse hasta 1600. Londres, en cambio, crecía a pesar de sus desgracias demográficas (la Gran Peste de 1665 quedaba todavía por delante) convirtiéndose en un elemento clave de la política económica inglesa. Lyon pudo duplicar su población entre 1500 y 1560, pasando de 40.000 a 80.000 habitantes, pero le costó mantener ese tamaño a partir de entonces. Algo parecido sucedía con otras ciudades francesas como Ruán y Toulouse, aunque Marsella consiguió triplicar sus habitantes entre 1520 y 1600 (de 15.000 a 45.000). En los Países Bajos las grandes conurbaciones (Brujas, Gante y Bruselas) mantenían su ventaja frente a otras más pequeñas (Lieja, Namur y Amsterdam); destacaba sobre todo Amberes, que triplicó su tamaño entre 1490 y 1568, fecha en la que tenía ya más de 100.000 habitantes, pero los conflictos de la Rebelión Neerlandesa —fue saqueada por tropas amotinadas en 1576 y 1583 y asediada en 1584— disminuyeron a la mitad su población, que solo fue recuperando lentamente.

Algunas ciudades importantes de Europa central (Colonia, Lübeck) apenas se mantenían, mientras que otras (Gdansk, Hamburgo) crecían. Núremberg se convirtió en la mayor ciudad de la Cristiandad al este del Rin. En la península Ibérica, Lisboa y Sevilla duplicaron con mucho su población. En otras ciudades españolas (Valencia, Toledo, Granada) se produjo también un crecimiento significativo, y Madrid pasó de ser una pequeña población de 5.000 habitantes en 1500 a con-

tar con más de 35.000 en 1600. La población de las ciudades con más de 10.000 habitantes se ha convertido en una forma clásica de representar cómo se fue inclinando el equilibrio general de la Europa urbana desde el Mediterráneo hacia el noroeste

Sin embargo, la probabilidad de que un viajero pasara la noche en una ciudad pequeña (de menos de 10.000 habitantes) era cinco veces mayor que en una metrópoli. En Inglaterra había más de 700 ciudades pequeñas, en Francia más de 2.000, en el Sacro Imperio Romano más de 3.000 y en Polonia más de 800. La densidad también era muy variada. En el sur y el oeste de Alemania el promedio era de un habitante por cada 6,5 kilómetros cuadrados. Para el cosmógrafo Sebastian Münster, las ciudades de las colinas de los Vosgos estaban tan cercanas entre sí «que se podía disparar un arcabuz desde cada una de ellas a la siguiente». La diversidad funcional y las aspiraciones urbanas eran índices más claros para definir a las ciudades pequeñas que la densidad de población. En las de Suecia y Finlandia solía haber un zapatero, un sastre, un herrero y un carpintero. Las aspiraciones urbanas se reflejaban en la infraestructura: murallas, portalones, un ayuntamiento, fuentes y un mercado.

A medida que los nobles maximizaban el valor de sus haciendas y los príncipes fomentaban la inversión urbana, iban floreciendo nuevas ciudades: en Escocia se fundaron después de 1500 270 nuevos burgos (ciudades con corporación municipal propia); en Lituania se crearon durante la segunda mitad del siglo XVI casi 400 ciudades señoriales o «privadas» para capitalizar el crecimiento de la agricultura comercializada en torno al Báltico. En Suecia la dinastía Vasa otorgó en el siglo iniciado en 1580 treinta cartas de reconocimiento a nuevas ciudades, como parte de la colonización del territorio. Entretanto, las nuevas ciudades con carta otorgada en Irlanda —Philipstown (Daingean) y Maryborough (Portlaoise), por ejemplo—, se convirtieron en buque insignia de las plantaciones inglesas bajo las monarquías Tudor y Estuardo. En España se creaba una nueva ciudad con corporación municipal propia casi cada año, a medida que las comunidades locales compraban ese privilegio, que la monarquía necesitada de dinero en efectivo estaba muy dispuesta a otorgar.

Las ciudades pequeñas dependían en cuanto a su viabilidad del entorno económico que las rodeaba, y no todas sobrevivieron. Ambleside y Shap, en el distrito de Los Lagos en el noroeste de Inglaterra, por ejemplo, no pudieron mantener sus mercados urbanos y retrocedieron

para convertirse de nuevo en poblachones. Alrededor de tres cuartos de los nuevos burgos en Escocia y de las nuevas ciudades con carta otorgada en Noruega acabaron como «ciudades en la sombra», grandes aldeas en todo salvo en el nombre. Hondschoote, una pequeña comuna al este de Dunquerque, prosperó de repente hasta convertirse en una ciudad con más de 15.000 habitantes gracias a la fabricación de tejido ligero hecho de lana mezclada con lino; sin embargo, debido al conflicto en Flandes durante la segunda mitad del siglo XVI, su prosperidad se desvaneció. Oudenaarde, al oeste de Gante, duplicó su población durante la primera mitad del siglo XVI, pero en 1600 se había contraído a menos de la mitad de su tamaño anterior cuando la población emigró en masa durante la contienda. En aquellos tiempos la urbanización no aseguraba un crecimiento perdurable en Europa.

Las relaciones económicas entre campo y ciudad inducían círculos concéntricos de influencia en torno a un nexo urbano. El más intenso era el espacio dominado por el mercado semanal, a menos de un día de viaje, donde se vendían grandes cantidades de productos perecederos; entre el 75 y el 90 por 100 de la producción local estaba en general confinada dentro de ese espacio. La feria mensual o trimestral representaba un círculo de influencia más extenso. Ahí es donde llegaban al mercado el grano y el ganado, a menudo desde lugares a dos o tres jornadas de distancia. Al igual que con la zona interna, la escala dependía del tamaño de la ciudad en cuestión. El área de actividad que suministraba grano a Núremberg era de alrededor de 6.500 kilómetros cuadrados y el Consejo de la ciudad [*Stadtrat*] tenía agentes que operaban hasta un radio de 100 kilómetros. Ese espacio correspondía a una región o «país» económicamente definible que a menudo coincidía con las circunscripciones judiciales y administrativas locales. En términos económicos, a esa región correspondía la mayor parte del restante 10-25 por 100 de la producción local, estando dictada tal proporción por los costes marginales del transporte de los artículos en bruto al mercado. En Valladolid, ese transporte sumaba en 1559 un 2 por 100 al precio por cada legua (la distancia recorrida por un carro en una hora, inferior a 6,5 kilómetros). Fuera quedaba el tercer círculo, más extenso, representado por el mercado anual, en el que se comercializaban la lana, hilo y tejidos, a menudo a distancias superiores a los 40 kilómetros. Esos círculos de influencia eran particularmente significativos en el caso de grandes ciudades que tendían a asfixiar a las comunidades más pequeñas de su entorno.

Las protestas rurales podían encontrar un eco dentro de las capitales mayores, pero sus oligarcas patricios aplicaban su autoridad para cerrar y patrullar sus murallas y puertas. Las sospechas mutuas entre ciudadanos y campesinos eran demasiado grandes para que hicieran causa común durante un período prolongado.

MIGRACIÓN Y MOVILIDAD

La población era móvil, especialmente en las zonas de mayor presión urbana. Los registros de los hospitales, los contratos de aprendizaje, libros de los tribunales eclesiásticos, inventarios de autenticación, nóminas del ejército, matrículas de estudiantes, registros de nuevos ciudadanos y listas de «extranjeros» revelan pautas de migración muy complejas. No eran nuevas, pero su importancia era mayor. La movilidad demográfica explica cómo se poblaron los imperios de ultramar. Durante el siglo XVI abandonaron Castilla en dirección al Nuevo Mundo un cuarto de millón de emigrantes, siendo bastante jóvenes la mayoría de los primeros colonizadores.

A diferencia de los que viajaban al Nuevo Mundo, la mayoría de los emigrantes se desplazaban a distancias bastante cortas, a menudo de escalón en escalón, desde el campo hasta la población más próxima y desde allí a una metrópoli mayor. Su movimiento puede reconstruirse en ciertos casos, como los de 155 sirvientes de la parroquia de Romford, a 22 kilómetros al oeste de Londres, durante la segunda mitad de 1562: la mayoría de ellos provenían de familias locales, pero los había también que llegaban de mucho más lejos. Un mozo de labranza de veinte años (que se convirtió en pequeño propietario rural en el cercano Hornchurch) provenía de Cumbria, mientras que una sirvienta doméstica (que se casó más tarde con un sastre de Romford) había llegado con catorce años desde Kent. Entre los declarantes ante el tribunal eclesiástico de Canterbury, menos del 10 por 100 decían haber nacido y haberse criado allí. Un poco más del 40 por 100 habían nacido en otras poblaciones de Kent, mientras que el 28,5 por 100 provenían de fuera del condado. Fuera de las zonas urbanizadas eran más raros niveles tan altos de movilidad. En la ciudad-mercado de Vézelise, en Lorena, la mitad de las esposas de una muestra tomada entre 1578 y 1633 provenían de lugares que estaban a más de nueve kilómetros de

distancia de la ciudad, y una de cada seis de las novias se casó con alguien que había nacido a más de 24 kilómetros de distancia.

La inmigración a las ciudades era más fácil de documentar que las corrientes inversas de migración; sin embargo, allí donde se habían ganado tierras nuevas al mar o en zonas antes pantanosas se registraba la llegada de gente procedente de ciudades y pueblos cercanos, como se puede detectar en las nomenclaturas nativas en Finlandia y en torno al Báltico o en Europa oriental. La expansión de la pesquería costera en Noruega no se habría producido sin la presencia de inmigrantes escoceses y daneses. También a las regiones de pasto, al Bosque de Arden o al pueblecito de Myddle en Shropshire (donde un anticuario local, Richard Gough, registró en detalle su población a finales del siglo XVII) llegaban nuevos inmigrantes, que construían una casita y se ganaban la vida de un modo u otro. Asimismo había migraciones temporales circulares y estacionales, esenciales para el devenir económico de Europa. Cada primavera veía la llegada a los puertos del Atlántico desde los pueblos del interior de grupos de trabajadores que deseaban embarcarse en las naves que pescaban bacalao. Casi el 60 por 100 de la tripulación a bordo de los buques que partían de Amsterdam en el siglo XVII provenía de fuera de la República neerlandesa. La cosecha del grano en las llanuras habría sido imposible sin trabajadores inmigrantes. Las regiones montañosas servían como depósitos de mano de obra y experiencia trasvasadas periódicamente a las llanuras para construir murallas, limpiar presas, acompañar las recuas de mulas y servir en los ejércitos. En algunos pueblos montañosos de Suiza casi no había varones durante los meses de verano.

Las migraciones constituían un elemento determinante de la demografía urbana, al compensar el déficit demográfico derivado de los altos niveles de mortalidad urbana; un fenómeno particularmente europeo, ya que en las poblaciones urbanas de China y Japón las tasas de mortalidad no eran significativamente diferentes de las del entorno rural circundante, en parte como consecuencia de la mayor atención al suministro de agua, las infraestructuras de evacuación y saneamiento y la menor contaminación de los alimentos. En Europa, en cambio, la inmigración reponía las pérdidas de población debidas a crisis de mortalidad. Hasta en los años «normales» se necesitaban probablemente inmigrantes para compensar el déficit de nacimientos en la población propia de la ciudad. Los notables urbanos consideraban con razón su entorno como peligroso, nauseabundo e incluso nocivo, un montón de

mierda colectiva. La legislación urbana está llena de referencias a la insalubridad, especialmente (hablando por ejemplo de Londres) de la «basura hedionda», «olores apestosos», «porquería maloliente» o «hedor insoportable e infeccioso». Los médicos pensaban que un buen olor podía desplazar a uno malo y ofrecían almizcle, algalia y ámbar gris como antídotos frente al contagio.

Los magistrados de inspiración humanista proponían proyectos para el bien común: fuentes públicas de agua limpia procedente de fuera de la ciudad, alcantarillado y recogida de basuras financiada públicamente. Los prebostes de la ciudad de París organizaron un servicio de limpieza para barrer las calles y llevar la basura nocturna fuera de las murallas de la ciudad hasta el vertedero de Montfaucon. En Roma el papa Clemente VII creó una Oficina de Basuras pero los habitantes de la ciudad se negaron a pagar por el servicio. El mismo impedimento obstaculizó muchos esfuerzos por llevar agua limpia a las ciudades. Era muy caro para la bolsa común; todo el mundo reconocía su necesidad, pero nadie quería pagar la factura.

ARADOS Y AZADAS

La producción de alimentos era un trabajo duro, que ocupaba a la mayoría abrumadora de la población. Las tecnologías agrícolas eran rudimentarias, los rendimientos eran bajos y todo dependía del clima. Explotar la tierra significaba ganarse la vida sin aumentar los riesgos ya elevados que implicaba. Esto daba lugar a una precaución inveterada hacia el cambio así como una preocupación ecológica por lo que podía ser sostenible a largo plazo. Tal precaución estaba muy arraigada en el tejido del mundo rural insertándose en sus prácticas agrícolas comunales y sus marcos legales.

Observando el paisaje de Europa desde un satélite, se habría visto la gran llanura europea, las tierras de cultivo que se extendían desde Polonia y el norte de Alemania al sur de Dinamarca y Suecia, atravesando el norte de Francia hasta las Tierras Medias inglesas. La imagen dominante habría sido la de un país abierto, dividido en grandes campos de los que cada comunidad agrícola tenía sus parcelas. El color principal en verano sería el amarillo y marrón, ya que más del 90 por 100 de la superficie cultivable se dedicaba a la producción de cereales.

El cultivo de grano se realizaba mediante un sistema de rotación que evitaba agotar el contenido mineral del suelo. En gran parte del norte de Europa estaba basado en tres grandes campos (o múltiplos de tres). Un campesino debía emplear al menos veinticinco días al año en preparar cada parcela de unos 200 m para la siembra y entre tres y cinco días para cosechar el grano producido en esa misma área.

Las prácticas agrarias se mantenían gracias a las costumbres campesinas. Había mucho que discutir cada año, desde las fechas para plantar y cosechar hasta el mantenimiento de los arados, el tamaño de las parcelas, los derechos de rebusca o el número de animales que cada comunidad podía mantener con el pasto. Las decisiones no se tomaban a la ligera porque podían crear tensiones, y la vida económica rural estaba tan atenta a mediar en las disputas como a gestionar los azares ecológicos. El acuerdo entre los vecinos era vital, ya que determinaba el resultado del trabajo agotador. Nuestro conocimiento sobre el rendimiento general del grano es parcial, estimativo y derivado. El barbecho suponía que entre una tercera parte y la mitad de las tierras arables se dejaban sin cultivar cada año. La cosecha era ineficiente.

Durante la trilla y el almacenamiento se producían nuevas pérdidas. Una vez que un agricultor había apartado las semillas para el año siguiente, podía considerarse afortunado si obtenía un rendimiento mayor de 4:1. Esto era lo que obtenían los productores de las tierras del capítulo catedralicio de Cracovia en Rzgów-Gospodarz en 1553, que solo consiguieron mejorar dos veces en ocho años de registros hasta 1573. Más hacia el oeste, a los productores de Wolfenbüttel les iba algo mejor (6,5:1 en 1540), pero la imagen básica se mantenía prácticamente inalterada, y cuando se podían apreciar cambios eran muy lentos.

Si la lente tuviera mayor angular, la supuesta imagen desde el satélite registraría mayor variedad. En el campo habría más áreas dedicadas a la cría de animales, en particular de vacas lecheras. En los Países Bajos, en las marismas de Frisia o en Mecklemburgo, entre el Elba y el Oder, el efecto de la ganadería vacuna sobre el rendimiento de los cereales era significativo, debido no solo al empleo de su estiércol como abono, sino también a que los animales removían la tierra mientras pastaban. El ganado pastaba en campos temporalmente vallados, por lo que no había necesidad de un cercamiento permanente. La adición de ese fertilizante natural permitía obtener en esas tierras rendimientos más altos: 10:1 era la media en Hitzum (Frisia) durante los años 1570-

73. Allí el granjero podía incluso permitirse abandonar el barbecho y la rotación de cultivos y sembrar simplemente una cosecha de centeno al año. Entretanto había comenzado, en zonas de Inglaterra y del oeste de Francia, la racionalización de las explotaciones agrícolas con el agrupamiento de parcelas cercadas en torno a la granja principal. La construcción de vallados y zanjas —el equivalente al alambre de espino de nuestra época obsesionada por la seguridad— vedaba a la gente más pobre el acceso a recursos de los que a menudo dependía: a los prados comunes, a la rebusca en los campos cosechados y a los bosques, aunque el cambio no debería sobreestimarse: entre 1455 y 1637 solo se cercaron en Inglaterra 300.000 hectáreas, viéndose expulsados de sus parcelas menos de 35.000 labradores. El Parlamento inglés, sensible a la agitación social que podía causar, creó comisiones de encuesta y aprobó leyes para limitar su impacto en 1517, 1548, 1566 y 1607.

El temor a la agitación social puede explicar en parte por qué los cambios agrícolas no se generalizaron más ampliamente. Mucho más importante fue sin embargo el hecho de que la explotación agrícola requiriera compensaciones. Los granjeros entendían la importancia de devolver nutrientes al suelo. Apreciaban instintivamente la importancia de evitar la acumulación de ácido en él debido a un cultivo demasiado intensivo. Pero la compensación mediante el esparcido de margas (tierra arcillosa muy fértil, de color rojizo) solo era posible en lugares donde se dispusiera de un transporte fácil. Si se extendía demasiado el cultivo y se reducía el barbecho se corría el riesgo de desequilibrar la retroalimentación en biomasa del suelo. Si se extendían las tierras cultivables hasta los bosques y a suelos peores, el rendimiento a largo plazo podía no compensar el esfuerzo. Si se incrementaba el número de animales de pasto podían esquilmar los prados en primavera y que no hubiera para ellos suficiente heno durante el invierno. Los granjeros europeos no eran perezosos, ignorantes ni estúpidos, sino que por el contrario tomaban decisiones muy sensatas dentro de límites severos.

Además y aparte de eso, también se estaban produciendo cambios silenciosos en otros aspectos. Rienck Hettes van Hemmema, un granjero de Hitzum, en Frisia, experimentaba la plantación de guisantes y alubias en el barbecho, reduciendo la proporción de tierra sin producción en su hacienda a solo el 12 por 100. En Leicestershire, un estudio sobre catorce granjas en 1558 sugiere que se iba reduciendo el trigo de invierno y aumentando el de primavera y que la mayoría de los años se

plantaban guisantes y habichuelas en el barbecho. Un contrato de arrendamiento para el uso de tierras en Montrouge, cerca de París, en 1548, estipulaba que el granjero debía arar la tierra inmediatamente después de la cosecha y plantar tubérculos. Como otros granjeros de la región de París, aprovechaba la proximidad a la capital para criar ganado que acabaría vendiendo en alguno de sus mercados y para estabular caballos. Tales cambios sucedían también en torno a otras ciudades, pero la innovación agrícola era lenta, dispersa y solo tenía lugar cuando las condiciones ecológicas locales y las del mercado eran favorables.

Fuera de la gran planicie europea, la rotación trienal [utilizando una parte de la tierra para los cereales, otra para cualquier otro tipo de cultivo y dejando reposar la tercera] nunca había sido la norma, sino que había diversas combinaciones de rotaciones bienales y trienales, algunas de ellas como respuesta al cultivo más intenso de cereales o la plantación de cultivos industriales (cáñamo, rubia para tintes, etc.). En las Landas en Gascuña o en la meseta central en España, los granjeros tenían que habérselas con dos barbechos por cada año de cultivo. Al este del Elba había tierras de pastos en la Polonia oriental, Moldavia y la llanura húngara, donde se practicaba la ganadería extensiva. Al sur de la gran planicie europea estaban los valles con la mayor diversidad agrícola del centro de Europa. En el clima suave del fondo del valle las condiciones eran ideales para cultivar cereales, mientras que las tierras altas de alrededor lo eran para llevar a pastar al ganado ovino. A media altura, en las laderas protegidas que daban al sur y al este se podían cultivar viñedos, y en otras los bosques ofrecían un ecosistema explotable del que se podían comercializar diversos productos (madera, olivas, nueces y castañas). Las tierras comunes (pastos, bosques, áreas no cultivadas) constituían un recurso que complementaba los terrenos cultivados más intensamente.

Tales sistemas agrícolas variados mostrarían en la imagen captada desde el satélite la división de los campos abiertos en parcelas más pequeñas, irregulares y a veces cercadas. En el norte de Inglaterra, Gales, el oeste y el sur de Francia, parte de la baja Sajonia, Westfalia y gran parte de suroeste de Alemania, el paisaje estaba dominado por cercas o muretes de piedra. En torno al Mediterráneo había mayor variedad. En la Tierra de Campos, en el norte de Castilla, y en parte del interior de Sicilia predominaba el grano, pero en otros lugares los cereales eran menos importantes. Había cultivos mixtos de arroz irrigado y arbori-

cultura comercial (castañas, olivas, moreras para la producción de seda, nueces) así como las ubicuas viñas. El alforfón o «trigo sarraceno», que no es un cereal sino una planta poligonácea como la acedera y el ruibarbo, comenzó su conquista de los suelos más pobres de Bretaña a principios del siglo XVI, introducido allí desde el norte de África. El Ufficio di San Giorgio, la institución bancaria que gobernaba Córcega para la República genovesa, exigió a las comunidades locales que plantaran castaños para disponer de un cultivo comercializable y de harina para los pobres. En las laderas de las colinas se alzaron muros de piedra y se allanaron terrazas con la intención de poner en cultivo nuevas tierras y de ensanchar los sistemas agrarios hasta sus últimos límites.

En todas partes se trataba de ampliar la extensión de tierra cultivable. En el norte de Noruega se plantaba centeno por primera vez en más de 200 años. En la Rusia báltica y en Polonia las haciendas monásticas y de los nobles aumentaron el tamaño de sus dominios cultivados. El magnate Antoine Perrenot de Granvelle [Antonio Granvela], uno de los grandes hombres de Estado del siglo, utilizaba los beneficios de su puesto para crear nuevos asentamientos en el bosque de las Ardenas y en el Jura. Los guardias forestales combatían las intrusiones ilegales en los bosques. Los informes catastrales del bajo Languedoc muestran el esfuerzo por introducir cultivos hasta en la más pequeña parcela. Esta sensibilidad al cambio era sobre todo evidente en las regiones agrícolamente variadas cercanas a un espacio urbano, aunque no fueran siempre las ciudades las que imponían sus demandas al entorno, sino una serie de fuerzas complementarias que creaban regiones económicas en las que se comercializaba más intensamente la producción agrícola. El impacto del mercado sobre la producción (y el precio) del grano era considerable. En 1600 Roma consumía 60.000 carretadas de grano al año.

Las consecuencias de esta demanda se pueden estimar en términos de la tierra ganada al mar y las marismas y la mejora de los cursos fluviales y redes de irrigación, que es el ámbito donde más capital urbano se invertía en el campo. En Lombardía las obras de irrigación durante el siglo XVI completaron las que habían comenzado un siglo antes. Desde Milán hasta el río Ticino corría el «Naviglio Grande» (un canal de 50 km de longitud), un triunfo de la tecnología hidráulica. Uno de sus ingenieros fue Leonardo da Vinci, y los dibujos del *Codex Atlanticus* incluyen su diseño para una esclusa que debía instalarse en la compuerta de San Marcos en Milán. Comparadas con las compuertas levadizas de

rastrillo (*portcullis*), las esclusas con bisagras verticales podían abrirse más y con mayor eficiencia. En 1530 una red de canales y vías fluviales secundarias cubrían la llanura lombarda desde Milán hasta Pavía, una tierra muy productiva, sobre todo para los notables milaneses.

Bolonia utilizó con imaginación la tecnología hidráulica. Dos nuevos canales proporcionaban la energía mecánica para los molinos de harina, batanes y sierras hidráulicas, alimentados por conductos subterráneos. Los jardines regados en torno a Valencia y los canales del Vinalopó incrementaron allí el cultivo de arroz. En la Provenza el ingeniero francés Adam de Craponne encabezó un consorcio (en el que participaba el astrólogo Nostradamus) para canalizar el río Durance y poder regar 20.000 hectáreas de la Plaine de la Crau. Empresas a más pequeña escala pusieron en práctica la inundación de praderas para incrementar la cosecha de primavera. Evidentemente, no todas esas ideas tuvieron éxito. Venecia tuvo que renunciar a sus intentos de drenar los valles inferiores del Po y el Adigio. El Gran Duque de Toscana Fernando I de Medici solo tuvo un modesto éxito con su gran plan para drenar los lagos del Val di Chiana. El papa Pío IV tenía grandes esperanzas de drenar las Lagunas Pontinas y eligió para esa tarea al ingeniero de Fernando I (Rafael Bombelli). Aunque el plan fracasó inicialmente, el papa Sixto V lo reactivó, pero murió de malaria tras visitar las obras.

Al norte de los Alpes, donde se ganó más tierra al mar fue en las tierras pantanosas de los Países Bajos, en el cambio humano más espectacular de la costa europea antes de 1650. En realidad esos avances costeros constituían un fenómeno global, probablemente vinculado al cambio climático. En el sureste de Asia los deltas de Birmania, Siam, el sur de China, Camboya y Vietnam se transformaron también en regiones muy pobladas en las que se cultivaban las nuevas variedades de arroz, favorecidas por el comercio interregional. En los Países Bajos las tecnologías hidráulicas permitieron recuperar cada año durante las décadas de 1540 a 1560 más de 1.400 hectáreas de tierra adicional para su uso agrícola mediante el drenaje. Esa inversión se interrumpió con el estallido de los conflictos religiosos y políticos en la década de 1560, pero se reanudó en la de 1590.

El relato avanza en una dirección bien conocida: el triunfo de la agricultura intensiva en capital, la granja independiente poseída y dirigida por agricultores sensibles al mercado, dedicada a cultivos «convertibles» con alto rendimiento por hectárea, empecinada en los cerca-

mientos y en ruta inequívoca hacia la «revolución agrícola». Tras él acecha la sombra de un relato aún más ambicioso, que nos cuenta que la costa atlántica noroccidental de Europa estaba predestinada a ser su locomotora hacia la modernidad. Es difícil no leer el guión retrospectivamente, pero la historia de la economía europea durante este período nos recuerda las equivocaciones que resultan de mirar al pasado buscando la génesis del futuro «éxito». Triunfar en el mundo rural era bastante difícil durante aquel período. Suponía compartir y minimizar los riesgos, alimentar a la familia y a los parientes año tras año y mantener la sostenibilidad del suelo a largo plazo, algo especialmente difícil cuando se trataba de tierras que solo eran marginalmente capaces de soportar los cultivos predominantes. ¿No eran de hecho las terrazas que cubrían las laderas del bajo Languedoc hasta la pétrea meseta la señal de una acechante crisis maltusiana?

Hay pruebas que apoyan esa opinión. Las parcelas rurales disminuían de tamaño como consecuencia de la herencia repartida, incrementando las tentaciones de correr más riesgos y sometiendo a cargas insostenibles la productividad del suelo. En la comunidad de Whickham en Tyneside, por ejemplo, la explotación del carbón atrajo un pequeño ejército de mineros, algunos de los cuales vivían en chamizos en torno a las minas y otros en pequeñas cabañas. Su estilo de vida aumentaba su riesgo y su dependencia del mercado para la obtención de alimentos, como se manifestó trágicamente en la hambruna que se produjo entre ellos en 1596-1597. En parte de las tierras altas del norte de Inglaterra parecía mejor opción concentrarse en la ganadería pastoral y maximizar los beneficios que ofrecía abandonando parcialmente los cultivos, lo que explica la elevada tasa de mortalidad relacionada con la miseria en años excepcionalmente duros. En las inclementes tierras altas de Castilla, los contemporáneos observaban que la tierra se estaba agotando y que los campos no eran ya tan productivos como antes, impresión confirmada en parte por los registros de diezmos y haciendas. Tales rendimientos decrecientes eran en parte consecuencia de la pugna entre los ganaderos del Honrado Concejo de la Mesta de Pastores de ovejas y los cultivadores de cereales, que (en realidad) se necesitaban mutuamente. También es posible que el mal tiempo y los efectos paralizantes de una epidemia durante la década de 1590 indujeran a los campesinos, al elevar desmedidamente el precio del grano, a practicar un cultivo irresponsable. En la década de 1620 se decía que el cultivo de cereales había dejado de ser rentable en la Meseta debido al alto cos-

te y al bajo rendimiento, pero algunas comunidades seguían prosperando, por lo que hay que matizar ese juicio. España iba a mantener una población mayor en el siglo XVIII sin apenas cambios en la técnica agrícola, por lo que podemos suponer que si se produjeron crisis maltusianas durante este período, se limitaron a lugares y momentos concretos.

El efecto del crecimiento urbano se dejaba sentir en el campo. Los aumentos en la producción agrícola no se consiguieron en general mediante técnicas agrícolas intensivas en capital o incrementos espectaculares en el rendimiento por hectárea sino mediante cambios locales, principalmente en la extensión de superficie cultivable, impulsada por el aumento local de la población y por los precios de mercado de los alimentos, aunque resulte imposible decir cuánto se debió a estos últimos. La dependencia rural del mercado era siempre variable, sensible al precio, al riesgo y a la recompensa, y a menudo mediada por otros. Los que tenían un arado tenían también la posibilidad de estar entre los ganadores, mientras que los que solo contaban con una azada estarían entre los perdedores. La mayor parte de la población rural europea no tenía un arado; solo tenían hoces, guadañas y azadas. Estos últimos eran los más vulnerables. Cómo les fuera iba a depender en parte de otros aspectos de la economía rural y urbana: sus sistemas de explotación y sus sectores pastoril y manufacturero.

Tierra y explotación

Incluso para instituciones como las ciudades, hospitales o monasterios, la posesión directa de tierra era poco habitual. En 1515 el teólogo dominico Silvestro Mazzolini da Priero resumía un largo debate sobre la relación entre *ius* («derecho») y *dominium* («propiedad»), diciendo que la gente pensaba equivocadamente que esas dos cosas eran la misma y que cualquiera que tuviera el *ius* tendría el *dominium* que le acompañaba y viceversa. Idealmente, admitía, así es como debería ser, pero el mundo no era tan simple. Era posible que alguien tuviera un *ius* pero no tuviera un *dominium*. Citaba el ejemplo de un padre y un hijo menor. El padre tenía el *dominium* sobre el hijo, pero este tenía el *ius*, el derecho a ser alimentado en el hogar de su padre. La distinción legal entre la propiedad (*dominium directum*, como lo denominaban los ju-

ristas romanos) y el derecho de usufructo (*dominium utile*) era universalmente entendida porque estaba basada en el mundo real.

Lo que le importaba a la mayoría de la gente eran los usos a los que se dedicaban los recursos explotables de la tierra. Lo más corriente es que no se invirtieran en la propiedad directa del suelo. El derecho a pescar en un río, a caminar sobre un terreno, a cortar leña en un bosque, estaban todavía sometidos a distintos derechos de propiedad, distinguibles de la propiedad directa del suelo mismo, y eran de las cuestiones que con mayor frecuencia se contendían legalmente ante los tribunales de justicia. Muchos derechos de uso correspondían todavía a comunidades en las que se otorgaba una prima a la regulación del acceso a los activos económicos. Todavía existían tierras comunales en gran parte de Europa y las comunidades locales tenían mucho que decir sobre su gestión, tomando decisiones que mitigaran el riesgo para la comunidad agrícola, minimizaran la complejidad organizativa y los conflictos entre los participantes, y reflejaran la organización de la sociedad de la que formaban parte.

En muchas regiones de Europa la sociedad rural estaba todavía en gran medida dominada por señores feudales con grandes haciendas. Incluso allí donde habían arrendado la mayor parte de la tierra a campesinos (esto es, trabajadores agrícolas con pequeñas propiedades), los grandes señores seguían manteniendo un papel determinante en las disputas sobre los derechos de uso a través de los tribunales señoriales, adoptando además una actitud cada vez más intransigente con respecto a las tasas y obligaciones que los campesinos debían rendirles, entre ellas el canon de enfeudamiento que se debía pagar a la muerte del campesino o del señor, que suponía entre el 5 y el 15 por 100 del valor de la tierra arrendada (aunque en algunas zonas de Suabia llegaba hasta el 50 por 100). En algunas partes del suroeste de Alemania, los señores feudales acortaban los plazos de arrendamiento a fin de incrementar sus ingresos por las tasas de transferencia que había que pagar cuando se firmaba un nuevo contrato de arrendamiento. Tales cargas se multiplicaban cuando un campesino estaba sometido a diversos señores por diferentes parcelas de tierra o a múltiples señores por la misma parcela. Los terratenientes también emprendieron una ofensiva para restringir los derechos de uso de los bosques, ríos, lagos y pastizales comunes como parte de un proyecto de intensificación agrícola.

Pero los pequeños agricultores también se organizaban hábilmente para movilizar las instituciones locales. Las asambleas locales tenían

un papel representativo, organizativo y a veces incluso jurisdiccional. En gran parte de Europa occidental los principales granjeros se convirtieron en su sostén, aunque en Alemania y quizá en otros lugares el cacique de cada aldea debía recibir la aprobación o incluso el nombramiento del señor local. Pese a sus limitaciones, lo cierto es que tales asambleas aprovechaban las leyes existentes para buscar protección frente a la transgresión de sus derechos de uso tradicionales, y por mucho que los señores trataran de acallar esas instituciones, a menudo tenían que enfrentarse con los pequeños propietarios locales, cuya riqueza e influencia había aumentado durante aquel período gracias al papel que desempeñaban como recaudadores de impuestos y funcionarios locales, así como por las crecientes disparidades de riqueza entre ellos mismos y otros agricultores. Esos notables locales, a veces asistidos por el sacerdote o el notario del lugar, estaban en condiciones (si así lo pretendían) de movilizar la resistencia local y determinar su ejercicio. La política del mundo rural giraba en torno a esa gente y su percepción de la ley y de sus responsabilidades. Su papel era decisivo en las negociaciones con las autoridades (señores feudales, autoridades eclesiásticas y civiles), y si estas fracasaban, en organizar la resistencia pasiva o convertirla en rebelión abierta. Las sublevaciones rurales solían ocurrir allí donde confluían el auge de pequeños propietarios u otros productores económicamente independientes, fuertes tradiciones de organización y representación comunal, y nuevas exacciones de los señores, la Iglesia y el Estado.

Los campesinos sufrían los efectos de la inflación monetaria. Eran excesivamente dependientes de la oferta de una variedad limitada de productos en un mercado en el que a menudo tenían que pagar por participar, y en el que era difícil para ellos saber si, en términos monetarios, acabarían logrando un buen trato. Los productos que podían vender eran también aquellos de los que dependían sus hogares en cuanto a la alimentación durante todo el año y la capacidad de sembrar para el siguiente. Un estudio a gran escala de las reservas de grano individuales en el ducado de Württemberg en 1622 revela la dinámica subyacente en un período en que la Guerra de los Treinta Años hacía dudar de la continuidad del abastecimiento de alimentos. Excepto para una minoría de grandes granjeros, los pequeños propietarios se atenían estrictamente a su cosecha de espelta, negociando entre sí en especie, llevando en cambio al mercado su avena, un producto más barato muy demandado para alimentar a los caballos, otros animales y a los

pobres, cuyos precios parecían lo bastante buenos como para desatenderlos y cuyo traspaso no ponía en peligro su propio sustento. La interacción entre los pequeños propietarios campesinos y el mercado era pues variable de año en año y de producto en producto, acudiendo a él solo cuando los incentivos eran altos y no sentían amenazado su bienestar.

Había deudas rurales en todas partes, aunque el dinero fuera difícil de encontrar. Las líneas de crédito partían de ciudadanos prósperos, instituciones eclesiásticas y judíos que tenían vetadas otras profesiones; esos grupos se convirtieron como contrapartida en blanco de la cólera campesina. Las deudas eran registradas por notarios que a menudo eran, junto con los comerciantes y grandes terratenientes, los principales prestamistas, creando así otra interacción entre el campo y la ciudad. Las deudas no pagadas desestabilizaban la seguridad campesina, provocando una disminución de las parcelas o impulsando la práctica cada vez más generalizada de la aparcería, en la que terratenientes y arrendatarios compartían los costes y beneficios de la explotación agrícola.

Para los más desafortunados, la insolvencia significaba tener que venderlo todo. En casi cualquier región de Francia comerciantes, abogados y nobles compraban la tierra de los campesinos cargados de deudas, en una transferencia de propiedad a escala masiva, registrada en cientos de miles de transacciones notariales y tan obvia como para ser señalada por los cronistas de la época como Guillaume Paradin, por ejemplo, quien describía en 1573 cómo los mercaderes más ricos de la ciudad de Lyon compraban tierras a los campesinos a precios de saldo. Además de comerciantes, funcionarios reales y nobles, eran campesinos ricos de la misma comunidad los que compraban tierras para redondear sus propiedades. Se fortalecía así la tendencia a la formación de una elite de pequeños propietarios rurales y una infraclase dependiente y empobrecida de labradores y campesinos sin tierra. Esas tendencias subyacentes creaban tensiones en las comunidades y al mismo tiempo debilitaban sus posibilidades de resolverlas.

En 1650 existían muchos más labradores marginales sin tierra, que dependían del favor de otros para ganarse la mayor parte de lo que comían y que salían adelante como podían. Su resiliencia era notable. En Altopascio (cerca de Luca, en Toscana), un pueblo en tierras de los Medici, los pobres construían sus chozas en el cenagal junto al río, del que obtenían cierto sustento. En Ossuccio, un pueblecito frente al lago

Como en el norte de Lombardía, los campesinos sin tierra transportaban leña a la espalda hasta Domodossola, pero en tiempos de miseria su vulnerabilidad quedaba cruelmente de manifiesto. La única vía de escape era trasladarse a una ciudad y buscar allí sustento. El empobrecimiento rural se reflejaba en quejas de las autoridades de las ciudades sobre los pobres que las invadían. La comunidad de Codogno cerca de Lodi, en el centro de la rica Lombardía, escribía en 1591 al duque de Milán: «El pueblo [...] está tan cerca del territorio de Piacenza que es casi como una puerta abierta para los que vienen de allí. En este momento es tal la multitud de mendigos miserables que, impulsados por el hambre, descienden a diario de sus montañas para encontrar refugio [...] que parece como si pronto el propio pueblo se fuera a ver desbordado de gente».

Así pues, para muchos campesinos depender de un señor feudal no era tan malo. El señor garantizaba la cohesión social, mediaba en las disputas locales, protegía a la comunidad frente a los extraños, aseguraba una presencia eclesiástica local e interactuaba con el mundo exterior del Estado. Cuando a los pequeños propietarios rurales de Cremona se les preguntó en la década de 1640 si preferían vivir bajo un señor feudal, una de las respuestas fue: «Sí señor, nos gustaría, porque hemos sufrido tanta destrucción que un señor nos ayudaría en nuestras necesidades». Es en ese contexto en el que hay que evaluar el aumento y la consolidación del sistema feudal y de la servidumbre en Europa central y oriental durante este período.

La servidumbre era ya una realidad implantada a principios del siglo XVI al este del Elba-Saale y en Bohemia y Hungría. En el proceso de colonización de nuevas tierras para el cultivo, la nobleza adquirió grandes derechos judiciales y económicos sobre quienes trabajaban en sus haciendas, lo que se vio reforzado por los precios al alza de los productos agrícolas durante el siglo XVI en los mercados locales, pero también por la demanda de ganado para abastecer los mercados de Europa central y de cereales embarcados en los puertos del Báltico. El enfoque empresarial de los nobles y los administradores de dominios eclesiásticos o principescos pretendía hacer operativas las grandes haciendas manteniéndolas con trabajo no pagado de los campesinos. Aquel modelo parecía ofrecer algo a todos los participantes. Los propietarios de grandes latifundios carecían de capital para invertir en equipos de arado y de mano de obra que los hiciera funcionar. Los campesinos disponían de esa mano de obra y de arados, que no eran

empero intensivamente utilizados durante todo el año. Las rentas a pagar por las granjas arrendadas estaban aumentando, por lo que los campesinos estaban dispuestos a pagar a cambio con su trabajo. El empresariado señorial, en cualquier caso, era solo una ampliación de los poderes jurídicos locales que la nobleza ya poseía. Incluso cuando se les exigía a los campesinos construir las grandes casas señoriales y los imponentes graneros que caracterizaban el paisaje del empresariado señorial, tenían el consuelo de que las mesnadas bajo el mando de los señores ofrecían protección frente al mundo exterior y cohesión social interna. Antes de 1600 las granjas rurales bajo autoridad señorial eran tratadas como propiedades del señor, que podía transferirlas (junto con el dominio) a otro señor, aunque los siervos no estuvieran personalmente sometidos a su jurisdicción.

Lo pesados que pudieran ser los servicios de trabajo dependía de lo grandes que fueran las parcelas campesinas, de la duración del contrato de arrendamiento y de la capacidad de los campesinos para mantenerlos dentro de límites aceptables. En Brandenburgo las parcelas campesinas eran grandes (a menudo de 25 hectáreas o más) y hasta la Guerra de los Treinta Años los campesinos todavía trabajaban la mayor parte de la tierra. Podían tener que trabajar dos o tres días a la semana en las tierras del señor con su arado y su pareja de bueyes, pero podían enviar a un hijo o contratar a alguien para hacer el trabajo en su lugar. Los hijos e hijas solteros podían dedicarse al trabajo doméstico o de otro tipo en la granja, pero todos obtenían una parte del alza de los precios de mercado para los productos agrícolas colaborando en tareas comunes como podían ser las del transporte y venta de lo producido. Pertenecían a las comunas rurales, reconocidas en la ley, y podían llevar a su señor ante un tribunal. Les interesaba la prosperidad de la economía local y eran reacios a abandonarla.

En Schleswig-Holstein, Mecklemburgo y Pomerania, en cambio, donde la demanda de mercado del ganado y los cereales era particularmente alta y donde la autoridad pública estaba en manos de los señores más emprendedores, las parcelas a perpetuidad y hereditarias de los campesinos se convirtieron en temporales, con un plazo establecido. Para los juristas de la época, eso significaba que quedaban excluidos de la categoría de poseedor vitalicio (enfiteuta) del derecho romano, convirtiéndose en colonos consentidos (*colonii*) o en siervos de la gleba (*ad glebam adscriptus*). No eran esclavos (*homini proprii*), sino siervos (*servii*), pero carecían de libertad para trasladarse a voluntad. Las co-

munidades rurales tenían pocos derechos reconocidos de representación, petición o reparación legal.

Más al este, en Polonia, el tamaño de las parcelas campesinas era menor y la carga de los servicios de trabajo mayor. Algunos campesinos, no obstante, conseguían negociar cuotas fijas y mantener cierta seguridad en su arrendamiento. Aunque los campesinos polacos perdieron sus derechos a apelar contra los señores feudales en los tribunales reales en 1518, mantuvieron el de comprar y vender cosas. Si eran desposeídos o sometidos a abusos, podían liar el petate y encontrar protección bajo otro señor. En Ucrania y Lituania había muchas oportunidades para hacerlo así. En Lituania, 20 familias de magnates (los Radziwill, los Sapieha y otras) controlaban la cuarta parte de las parcelas campesinas. Los campesinos que se asentaban en sus haciendas lo hacían empero en términos favorables. La corona polaca alentaba el desarrollo del señorío terrateniente mediante reformas de sus propias haciendas. La granja modelo tenía alrededor de 18 hectáreas de extensión y se basaba en principios racionales, quedando establecidas las obligaciones campesinas de acuerdo con el tamaño de su granja. Quienes poseían una de esas unidades vivían bastante bien. Tenían que trabajar en las tierras del señor alrededor de 130 días al año, pero el resto del tiempo eran libres para cultivar su propia parcela. Pero luego, cuando los asentamientos se multiplicaron, las obligaciones de trabajo así como la renta en dinero aumentaron como parte de una estrategia de maximización de los ingresos por parte de los señores. La conquista del espacio y el sometimiento a la servidumbre del campesinado fueron, en ese sentido, paralelos a la colonización europea del Nuevo Mundo.

Más al sur, en Bohemia y Hungría, los grandes latifundios agrícolas coexistían a menudo con grupos de campesinos independientes que trabajaban sus propias parcelas. Muchas de esas haciendas formaban parte de los dominios reales de las monarquías bohemia y húngara, pero eran arrendadas a contratantes nobles o fundaciones eclesiásticas. Los administradores de los dominios reales requerían que las haciendas se devolvieran en las mismas condiciones en que habían sido originalmente arrendadas. Así los Habsburgo austríacos se convirtieron en pioneros en el establecimiento de normas para los servicios de trabajo, obligaciones y estatus de los campesinos en sus haciendas arrendadas. Las numerosas protestas y levantamientos campesinos en esas regiones tenían como objetivo persuadir al emperador y a sus funcionarios

para que intervinieran en casos de abuso de los nobles. En 1515 comenzó un importante levantamiento con la muerte violenta de uno de ellos. En 1523 los campesinos del Tirol se alzaron contra los señores recién instalados por el archiduque Fernando. Cuando la Gran Guerra Campesina de 1524-26 se extendió al Tirol, Salzburgo y la Alta Austria (Oberösterreich), las demandas campesinas incluían la abolición de los dominios arrendados a los nobles y la destitución de Maximiliano de Baviera, un importante latifundista. A raíz de la guerra, Fernando (por entonces rey de Bohemia) acordó en 1527 el registro de todas las tenencias arrendadas de manera que tuvieran una existencia legal. Tras los levantamientos en la Baja y la Alta Austria en 1594-97 contra el servicio de trabajo y otras imposiciones, el emperador Rodolfo II promulgó una resolución que limitaba esas obligaciones y reconocía el derecho de los campesinos a pedir reparación cuando se excedieran tales límites. La servidumbre se mantuvo así en las tierras de los Habsburgo pero bajo supervisión del Estado y sin romper la solidaridad campesina.

Los principales impulsores del endurecimiento de la servidumbre en Europa oriental no fueron la terratenencia señorial ni la seducción del mercado sino los males gemelos de la guerra y la despoblación. En Rusia los descoyuntamientos de la Guerra de Livonia y la subsiguiente Época Turbulenta fueron enormes, dando lugar a una huida en masa de la tierra. En 1580 el zar Iván IV «el Terrible» había prohibido a los campesinos abandonarla. A partir de 1603, todos los años fueron «años prohibidos» hasta 1649, cuando el Código vinculó formalmente a los campesinos y sus familias a la tierra de forma perpetua. Si decidían huir, el señor tenía derecho a exigir su regreso. El número de campesinos rurales que habían tenido quizá en otro tiempo una granja pero que se convirtieron en labradores dependientes y siervos aumentó dramáticamente. El número de campesinos sin tierra en la región en torno a Novgorod se sextuplicó entre 1560 y 1620, llegando a ser más de una cuarta parte de la población; en el corazón de Rusia eran hasta el 40 por 100 de la población, pudiéndose decir que fue entonces, en la primera mitad del siglo XVII, cuando la servidumbre echó verdaderamente raíces en Rusia. Al este del Elba, en Alemania y Polonia, la Guerra de los Treinta Años y las guerras polacas tuvieron un efecto similar. Los campesinos huían de las zonas de conflicto y la terratenencia orientada hacia el mercado se derrumbó temporalmente. Con la vuelta de la paz, los señores reconstruyeron su autoridad y recuperaron sus pérdidas,

obligando a los duques de Brandenburgo y a la Mancomunidad polaco-lituana a legalizar la servidumbre personal, cuyo endurecimiento constituyó sin duda el efecto más significativo a largo plazo de la crisis de mediados del siglo XVII en Europa.

LANZADERAS QUE IBAN Y VENÍAN ENTRE LA CIUDAD Y EL CAMPO

La lanzadera era un utensilio esencial en la industria textil, con el que se hacía pasar el hilo de la trama entre los de la urdimbre. La industria textil daba empleo a miles de personas en la ciudad y en el campo; aunque la fabricación estaba a menudo a cargo de familias rurales que la realizaban en un entorno doméstico fuera de las ciudades, ganándose con ello un complemento sustancial al derivado de sus tareas agropecuarias, eran casi siempre comerciantes urbanos los que controlaban el proceso y la venta. Eso no quiere decir que las fábricas propiamente dichas fueran desconocidas, aunque en realidad se tratara de agrupaciones de talleres de tejido y tinte en ciudades como Venecia, Augsburgo, Florencia, Norwich o Armentières. Los tejidos seguían siendo objeto del comercio a larga distancia europeo, incluso después de un siglo de expansión en el Nuevo Mundo. La ropa de cama y de mesa, las cortinas, toallas y servilletas eran emblemas del estatus social. El ajuar de la novia encarnaba la virtud familiar en faldas bordadas, velos y ropa interior. Todos se cubrían con ropas (hasta los cadáveres para el entierro), pero el rey de los tejidos era el paño, exhibido ostentosamente en los luminosos baldaquinos (término que proviene de la palabra homónima con la que se designaba al tejido procedende de Bagdad [en italiano antiguo Baldac o Baldacco] con que se confeccionaban), y en las cortinas y festones que podían verse detrás de las Madonnas en la pintura religiosa del Alto Renacimiento.

Los paños finos eran a principios del siglo XVI, como ese arte renacentista, una especialidad italiana. Había importantes centros de producción en Milán, Como, Bérgamo, Pavía, Brescia y Florencia. Su acabado era caro; los clientes sabían lo que compraban y el control de calidad era esencial para el valor del producto acabado, por lo que era vulnerable a la competencia y los desórdenes. Ambos perjudicaron la producción italiana de tejidos durante la primera mitad del siglo XVI.

Las guerras italianas perturbaron la producción de tejidos en Brescia, Milán, Florencia y otros lugares. Algunos de esos centros consiguieron recuperar su gloria pasada, pero otros la perdieron para siempre cediendo su lugar a nuevos centros como Venecia, cuya producción textil prosperó durante la segunda mitad del siglo XVI. Al norte de los Alpes estaban los centros de tejidos finos de los Países Bajos en Gante, Brujas y Courtrai; pero también ellos sufrían la competencia, en su caso de los «nuevos paños».

No se trataba de la aplicación de una nueva tecnología, sino de una imitación de paños pasados de moda utilizando lanas más baratas y mezclándolas con otros hilos como los de lino o algodón. El resultado era conocido como «sarga», un tejido más ligero, brillante y barato, que rejuveneció la producción textil en ciudades del sur de los Países Bajos como Lille/Ryssel y sus alrededores e hizo la fortuna de lugares donde no había una antigua corporación comercial que pudiera estorbarla: Tournai, Hondschoote, Bailleul, Valenciennes, Armentières. Los trabajadores de la industria textil sufrían grandes presiones y eran vulnerables a las depresiones económicas, pero también estaban abiertos a nuevas formas de valorizarse a sí mismos y a sus familias. La peor competencia les llegaba de Inglaterra, al otro lado del mar del Norte, con la lana peinada de Anglia oriental y los paños espesos de Suffolk y Essex.

La mayor parte de la producción textil tenía lugar no obstante en el campo, confeccionando ropa para el uso cotidiano. Lino, lienzo, mezclas de lana, constituían una variedad considerable, como también lo eran la calidad y el papel de los mercaderes en la comercialización, que difería de una región a otra. Había muchos lugares (Génova, Lille, Ulm, Regensburg, Norwich) donde la producción textil todavía estaba en manos de tejedores independientes que llevaban sus piezas al mercado cada semana y compraban allí el hilo para el trabajo de la semana siguiente, en una relación que sí era de profunda dependencia. Si una semana no vendían sus mercancías, no podían comprar los materiales para seguir trabajando. No tenían ningún control sobre los costes de la materia prima o el precio de los productos semiterminados y estaban sometidos a un detallado control de calidad. Esos tejedores independientes solían culpar a los mercaderes de ropa cuando los tiempos eran duros, o cuando dejaban de comprar los productos semiterminados. La producción textil intensificó la dinámica de las relaciones entre el campo y la ciudad y agudizó los contrastes sociales dentro de las ciuda-

des. Hizo a algunos más ricos y a otros más pobres. La producción textil y la protesta social iban de la mano.

POBREZA Y CONCIENCIA SOCIAL

La pobreza era algo muy cercano para la mayoría de la gente, pero también era, por otro lado, una construcción social presente en la conciencia de los ricos. Los pobres se acumulaban allí donde había ricos, y entre 1520 y 1560 los magistrados urbanos expresaban su conciencia del hecho a través de nuevas ordenanzas para el alivio y regulación de los pobres. Desde Núremberg (1522) hasta Estrasburgo (1523-1524), desde Mons e Ypres (1525) hasta Gante (1529), desde Lyon (1531) hasta Ginebra (1535), así como en París, Madrid, Toledo y Londres, las ciudades se copiaban entre sí las mejores prácticas. Su ejemplo se generalizó mediante leyes (los Países Bajos, 1531; Inglaterra, 1561 y 1566). La conciencia social de los magistrados estaba enmarcada en los ideales humanistas de una comunidad virtuosa y ordenada. Cuando miraban a las calles de sus propias ciudades bajo esa luz, veían que había mucho por hacer. Había muchas instituciones de caridad, a menudo en manos de la Iglesia, pero no estaban bien gestionadas. No hacían disminuir el número de pobres, de gente que se arrastraba en las plazas públicas y a la entrada de las iglesias, durmiendo en los portales y vagabundeando por las calles, pidiendo limosna en voz alta y apelando a la conciencia del ciudadano virtuoso. Y dado que (como creían muchos) propagaban los miasmas de la enfermedad, la reforma significaba aportar salud a la comunidad.

Así es cómo lo veía el humanista judeo-español nacido en Valencia Juan Luis Vives. En *De subventione pauperum* (1526) recurrió a su experiencia como exiliado en Brujas (debido a la persecución de su familia por la Inquisición, que condenó y quemó a su padre en la hoguera), dedicando el tratado a los magistrados de la ciudad. Según declaraba, era «algo vergonzoso y desgraciado para los cristianos [...] encontrar tanta gente necesitada y mendigos en nuestras calles». Los ciudadanos tenían el deber moral de ayudarles porque la pobreza fomentaba un comportamiento incivil. A Vives le parecía que la existencia de mendigos ofendía al sentido común y era señal de que la comunidad estaba podrida. Su solución era estudiar el problema como preludio para en-

contrarle una solución. Señalaba las viudas, huérfanos, tullidos, ciegos y enfermos como necesitados de ayuda, posiblemente permanente, aunque pensaba que quizá podían hacer más para ayudarse a sí mismos. Debía proporcionárseles institucionalmente cobijo, alimento, escolarización, camas y ayuda caritativa. También señalaba a los que habían caído víctimas de las duras circunstancias y necesitaban asistencia en el hogar (los pobres «vergonzantes» en el lenguaje de la época). Recomendaba que les dieran apoyo los delegados de las parroquias, cuya tarea sería evaluar su necesidad y administrarla. Eso dejaba al margen a los que pedían en las calles, «granujas robustos» a los que las autoridades de la ciudad debían detener y deportar. Sonaba bastante sencillo.

El tratado de Vives representaba el estado de ánimo de un magistrado virtuoso. Probablemente no fue muy eficaz en cuanto a la política práctica, pero ese estado de ánimo sí influyó, y además inmediatamente, en la Europa protestante, donde la limosna a los pobres había dejado de entenderse como una manera de ganarse la gracia de Dios, y el pordioseo de los frailes como un encubrimiento de su holgazanería. Los consejos municipales protestantes prohibieron la petición pública de limosna. La disolución de las órdenes religiosas ofrecía la oportunidad de convertir sus edificios en hospitales y escuelas, y así sucedió en Zúrich, Ginebra y otros lugares. En la Europa católica el problema era más complejo. La herencia institucional mantenía, con sus asociaciones eclesiásticas, el servicio consagrado a las almas de donantes y recipientes.

En Venecia las Scuole Grandi (cofradías religiosas) seguían siendo fundaciones suntuosamente mantenidas que canalizaban la conciencia y los impulsos caritativos de los ricos de la ciudad, cuyo dinero llegaba útilmente al Estado cuando andaba escaso de fondos. En Florencia médicos competentes ofrecían a los ciudadanos atención y cuidados en numerosos establecimientos hospitalarios que se ocupaban tanto de sus almas como de sus cuerpos. En otras ciudades católicas, en cambio, se seguía el ejemplo de Lyon, que reorganizó en 1534 todas sus instituciones de caridad en un solo hospital, responsable de cuidar a todos los pobres y en cuya administración participaban tanto laicos como clérigos. Al igual que sus homólogos protestantes, los magistrados católicos (y los clérigos tridentinos) regulaban cada vez más la petición de limosna, respondiendo a la realidad de la pobreza con iniciativas asistenciales (en particular para los huérfanos y prostitutas reformadas) e instituciones de crédito para los pobres (Monti di Pietà). Pero la distin-

ción entre pobres que merecían ayuda y holgazanes sin remedio siempre acababa malográndose y la expulsión de los «vagos y maleantes» de las ciudades nunca fue más que un apaño temporal, especialmente a medida que las dislocaciones fundamentales del crecimiento europeo recaían sobre los que trabajaban por un salario y tenían que comprar con él el pan de cada día.

Una investigación pionera de un comité internacional para la historia de los precios reunió en la década de 1930 datos sobre el salario diario de los trabajadores. Aquellos historiadores de la economía reunieron las pruebas relativas a los salarios de los trabajadores de la construcción, especializados o no, y los compararon en términos del contenido en plata de las monedas locales (conocido como el «salario en plata»), el volumen de grano (el «salario en grano») y la cantidad de pan (el «salario en pan») u otros bienes de consumo esenciales que podían comprar con lo que ganaban. Los resultados confirman la imagen de una región económica emergente en el noroeste de Europa, donde los salarios en plata eran altos y había muchos trabajadores especializados. En el sur y el este de Europa, en cambio, la tendencia hacia salarios más altos (en términos de la plata que representaban) era menos pronunciada y el trabajo especializado más escaso. Los salarios eran hasta un 100 por 100 más altos para los trabajadores de la construcción especializados fuera de la zona de gran crecimiento económico, donde eran solo un 50 por 100 más altos. Cuando se comparan los salarios en términos de lo que se podía comprar con ellos, el resultado es una imagen especular. La capacidad de compra de quienes dependían de un salario monetario cayó espectacularmente durante este período, especialmente para los trabajadores no especializados. La diferencia entre el noroeste de Europa, donde los salarios reales de los trabajadores especializados cayeron menos, y las zonas menos desarrolladas del sur, centro y este de Europa, donde se desplomaron sobre todo los de los trabajadores no especializados, era dramática.

Por eso es por lo que en las ciudades de Europa también había una proporción significativa (del 15 al 30 por 100) de hogares que recibían regularmente ayudas de caridad: por definición, los pobres, aunque no fuera fácil distinguirlos de los vagabundos («pobres peligrosos») que se desplazaban del campo a la ciudad sin que fuera posible impedirlo. En Nápoles, los Estados Pontificios, Cataluña e incluso en Venecia, los vagabundos se agrupaban con facilidad en bandas de malhechores. Los ladrones y asesinos contratados, tolerados en las sociedades rura-

les, escapaban a los magistrados más decididos. En Inglaterra la biempensante gente acomodada y los funcionarios parroquiales administraban la Ley de Pobres isabelina (1601), esforzándose por distinguir, como se les pedía, entre los pobres que merecían ayuda y los «vagabundos que no habitan en ningún sitio». En 1630-1631 el Libro de Órdenes de Carlos I (ordenanzas distribuidas a los jueces de paz y administradores locales sobre ayudas alimentarias, vagancia, etc.) daba instrucciones más detalladas, pero tampoco servía de nada. Igualmente frustrados quedaron los administradores de las Casas de Trabajo neerlandesas que pretendían disciplinar a los grupos sociales que los magistrados consideraban holgazanes y desordenados y que afrentaban una sociedad avergonzada de sus riquezas.

El gasto en ayuda pública a los pobres nunca fue, en cualquier caso, más que una minúscula fracción del total de la riqueza urbana, y la ayuda a los pobres canalizada municipalmente era solo uno de los métodos, y no el más importante, de aliviar la pobreza. El canal más caudaloso seguía siendo la filantropía privada. Los predicadores protestantes insistían en las obligaciones mutuas entre ricos y pobres. Quienes olvidaban la caridad y despilfarraban su dinero eran «fabricantes de pobres». En su *Treatise of Christian Beneficence* (1600), Robert Allen admitía que algunos pobres pertenecían a la «multitud monstruosa y embrutecida», pero eso no era un argumento para dejar de hacer caridad: «su maldad no disminuye un ápice tu bondad». Tanto para los moralistas protestantes como para los católicos, la caridad con los pobres trataba sobre todo de conquistar almas, y allí donde convivían distintos credos religiosos era una competencia directa. En Bruselas, en la década de 1580, como más tarde en Lyon y en Nîmes, los hospitales y otros centros de asistencia social se convirtieron en espacios disputados, y la caridad en una de las formas de reunir a los fieles y de ganar conversos. Salvar las almas resultaba más fácil que reconstruir la vida de la gente pobre.

PROTESTAS POPULARES

El peso del localismo en la Cristiandad quedaba claramente demostrado en sus pautas de protesta. Las lealtades corporativas y la autonomía política de las ciudades habían asentado entre los patricios un hábito

(denominado «Gran Tradición») de defender sus derechos urbanos y negociar con los príncipes el mantenimiento de sus privilegios, inscritos en leyes y cartas. Cuando los magistrados de la ciudad negociaban con otras autoridades, aseguraban representar a la comunidad urbana aunque en general no tuvieran un mandato explícito para hacerlo. Las murallas de la ciudad, la sala municipal y los sellos y vestimentas del oficio eran encarnaciones de la historia de la comunidad. Esa historia incluía a menudo protestas y rebeliones, pero se presentaba de tal forma que quedaran integradas en un proceso continuo de negociación entre los personajes investidos de autoridad y aquellos sobre los que se ejercía.

Pero junto a esa Gran Tradición había también una «Pequeña Tradición» de protesta, que incluía a los artesanos y trabajadores urbanos y se extendía hasta las comunidades rurales. Esa pequeña tradición no tenía la ventaja de aparecer narrada en la historia o plasmada en las cartas constitucionales. Estaba consagrada en la cultura política local, que trataba de expresarse con distintos acentos locales y regionales como «los comunes», «el pueblo» o «la comunidad». Tenía sus propios objetos de resentimiento (los «ricos», los «traidores», los «chupasangres» de la riqueza común), sus propios rituales (en torno a los festivales patronales y parroquiales y procesiones) y sus héroes populares (Robin Hoods locales), así como formas de rememorar y expresar sus agravios. De sus representantes («la mejor parte del pueblo» o el «tipo medio de gente», como se decía a veces en la Inglaterra del siglo XVI) se esperaba que defendieran a la localidad frente a las intrusiones contra las costumbres y tradiciones establecidas. Lo hacían mediante la negociación y la mediación, pero cuando estas fracasaban, se ponían al frente de la protesta popular.

En la *Segunda parte de Enrique VI*, Shakespeare evocaba a Jack Cade, el líder de la rebelión de 1450 en Kent. Como en las *Holinshed's Chronicles*, el Cade de Shakespeare expresaba las esperanzas y temores de la pequeña tradición. La gente corriente, decía, era ignorada y despreciada. Cade tenía que negociar con la gente acomodada, pero no se podía confiar en ella. Los extranjeros y foráneos eran también mirados con suspicacia. Retrotrayéndose al pasado mítico de una Edad de Oro, Cade decía: «Se venderán en Inglaterra siete hogazas de medio penique por un penique; la jarra de tres pintas tendrá diez pintas; y haré que sea felonía beber cerveza floja. El reino entero será del común». La pequeña tradición se dejaba sentir mediante peticiones, negociaciones

y mediaciones, pero también mediante insurrecciones organizadas con las que las autoridades políticas de la Cristiandad habían aprendido a convivir.

La mayoría de las protestas anteriores a 1500 fueron limitadas, frenadas por las ideas de orden y respeto hacia la autoridad. Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, en cambio, se amplió notablemente su escala. Había cada vez más armas de fuego en manos de la población local, por lo que se incrementó la violencia que acompañaba a las protestas. Es difícil estimar su incidencia durante aquel período, al ser tan frecuentes y multifacéticas. Cualquier intento de tabular tales levantamientos será necesariamente incompleto, ya que muchos tuvieron lugar sin ser percibidos en el escenario global. Según una estimación, tan solo en Provenza hubo entre 1590 y 1634 108 de tales incidentes (2,4 cada año), que aumentaron a 156 (6,3 cada año) entre 1635 y 1660. La rebelión era parecidamente endémica en la Irlanda de los Estuardo, como consecuencia inevitable del colapso del señorío gaélico tras el aplastamiento del clan FitzGerald en la rebelión de Kildare en 1534 y los intentos de construir una preeminencia inglesa sobre la base de las plantaciones coloniales y un Estado protestante. Las rebeliones organizadas en Irlanda a finales del siglo XVI (Desmond, Kildare, O'Neill, O'Doherty) requerían un ejército de ocupación inglés mayor que el enviado a combatir en Francia o en los Países Bajos a finales del siglo XVI.

Las protestas más eficaces fueron, en cualquier caso, pasivas —la negativa a pagar tasas y deudas, por ejemplo— y no denunciadas. Los desórdenes que no se convertían en rebeliones a gran escala eran algo generalizado, especialmente si se incluyen los amotinamientos de los soldados, el bandidaje y la criminalidad organizada. Los bandidos eran algo mucho más común, en parte como reacción al cultivo más intenso de los dominios señoriales en Nápoles, los Estados Pontificios y Cataluña desde finales de la década de 1580. Los bandidos infestaban las regiones pastorales de las montañas y prosperaban por su notoriedad y aceptación entre las comunidades locales. Marco Sciarra, un nativo de Castiglione, en los Abruzos, se convirtió en un héroe popular durante varios años en la Romaña a finales de la década de 1580. Se proclamó «azote del señor, enviado por Dios contra los usureros y todos los que poseen riquezas improductivas»; decía que había sido enviado para robar a los ricos lo que estos habían robado a los pobres y aprovechaba la hostilidad local ha-

cia los españoles. Antes de su asesinato en 1593, en Nápoles se rumoreaba que «pronto llegaría y se proclamaría rey». Pero se hablaba más de las rebeliones que las que efectivamente se producían. En 1596 las autoridades inglesas temían con razón una rebelión en las Tierras Medias que de hecho no sucedió, aunque había quienes como Roger Ibill, molinero de Hampton Gay, estaban absolutamente convencidos de que era inminente («tiene que haber un levantamiento pronto, debido al alto precio del grano»).

Pero incluso una tabulación incompleta de las algaradas y disturbios indica que eran un fenómeno muy generalizado en toda la Europa occidental, central y septentrional. Hubo períodos durante los que afectaron simultáneamente a varias regiones (décadas de 1530, 1560, 1590 y 1640). Muchas rebeliones fueron prolongadas, basadas en una posición enraizada localmente en los márgenes de regiones inaccesibles, lo que les permitía durar varios años. La Gran Tradición de la rebelión urbana (los comuneros de Castilla, 1520; Gante, 1539) quedó subsumida en una oleada más amplia de conflicto rural y urbano que abarcaba áreas mucho más amplias que una ciudad y sus alrededores, envuelto en los grandes conflictos político-religiosos de la Reforma. La Pequeña Tradición, en cambio, maduró hasta convertirse en una prolongada dinámica de importantes revueltas populares. La gente corriente seguía creyéndose el «pueblo», cuya «comunidad» debía defenderse en momentos en que sus defensores naturales no cumplían esa función.

La escala de las protestas dejó pequeñas las rebeliones populares de finales de la Edad Media. La Gran Guerra Campesina en Alemania (1524-1526) fue la movilización de protesta más amplia de gente corriente en tierras alemanas antes del siglo XIX, e influyó notablemente sobre el curso de la Reforma luterana. En su punto culminante había quizá hasta 300.000 campesinos en armas; en Württemberg más del 70 por 100 de los capaces de emplear armas se unieron a los rebeldes en 1525. En 1536 20.000 personas se reunieron en Yorkshire para avanzar hacia el sur bajo las banderas de las Cinco Heridas de Cristo, el símbolo cruzado de la Peregrinación de Gracia, en protesta por la ruptura de Enrique VIII con el papado. La revuelta de los crocantes [*jacquerie des croquants*] en el suroeste de Francia en 1636-1637 fue la mayor rebelión campesina en Francia tras la *jacquerie* de 1351; en agosto de 1636 había hasta 60.000 personas en armas, lo que obligó al gobierno a entrar en conversaciones. Los campesinos constituían bandas federadas que ne-

gociaban acuerdos entre sí y con las de las ciudades próximas y encontraban caudillos que los dirigieran. Sus asambleas deliberativas proclamaban sus quejas, movilizaban y obligaban a otros a unirse a ellos y trataban de negociar con las autoridades. Aunque tenían diferentes etiologías, la protesta rural y la urbana se entremezclaron, atrapadas ambas en movimientos más amplios de protesta y cambio. La coalición de fuerzas que impulsaban las protestas era empero muy inestable, lo que reflejaba la política impredecible del descontento.

La magnitud sin precedentes del descontento popular estaba en relación con su diversidad. En cierta medida era consecuencia de los cambios económicos y del debilitamiento de la cohesión social durante aquel período, algo particularmente perceptible en los numerosos disturbios por los cercamientos en Inglaterra durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII. Era igualmente evidente en los aspectos antifeudales y contra la servidumbre de la Gran Guerra Campesina o en las principales insurrecciones campesinas en la alta y la baja Austria a finales del siglo XVI y principios del XVII. Como en los disturbios por la escasez de alimentos en las ciudades de Europa occidental durante este período, lo que más importaba en aquellas confrontaciones eran cosas materiales: el derecho a la tierra, a los recursos, al espacio y a los alimentos. Pero incluso en esos casos los rebeldes expresaban sus agravios en términos que no cabía reducir a una ecuación económica, argumentando la defensa de la «riqueza común» contra los «ricos» que «dejan morir de hambre a los pobres». Trataban de recuperar antiguos derechos apelando a leyes tradicionales. Los famosos Doce Artículos de Memmingen (marzo de 1525), el documento campesino más divulgado durante la Gran Guerra Campesina, incluían una importante requisitoria contra la servidumbre, pero lo hacían en términos de las demandas tradicionales de justicia social, expresadas en el lenguaje del evangelio luterano, respetuoso hacia la autoridad: «Hasta ahora ha sido costumbre que los señores fueran dueños de nosotros como su propiedad. Eso es deplorable, ya que Cristo nos ha redimido y nos ha rescatado a todos nosotros con su preciosa sangre, desde el más humilde pastor hasta el señor más encumbrado, sin excepciones. Así la Biblia demuestra que somos libres y queremos ser libres, no que queramos ser absolutamente libres sin someternos a ningún tipo de autoridad».

El contexto más permeable para el descontento o rebelión popular era el de los conflictos militares y sus consecuencias para la población

civil. Las requisas forzosas y el reclutamiento de soldados, la amenaza de depredación por las tropas en movimiento y las actividades de los oportunistas locales que aprovechaban la quiebra del orden establecido eran los motivos de queja más frecuentes en el descontento popular que marcó la última década de las guerras civiles en Francia a finales del siglo XVI (los *gautiers* en Normandía, los *croquants* en Périgord, los *campanelle* en la región al sur de Toulouse).

La agitación popular también se vio fomentada por los cambios político-religiosos de la Reforma protestante: afectaban a rituales muy arraigados en la vida colectiva de las comunidades locales, además de alterar la propiedad y explotación de la tierra. No cabe sorprenderse de que el descontento popular se dirigiera con frecuencia contra la Reforma (la Peregrinación de Gracia en 1536; la «rebelión del Libro de Oraciones» en 1549). Pero la agitación podía desarrollarse también en el sentido opuesto. Uno de los blancos más generalizados de la protesta durante este período era el diezmo, el equivalente eclesiástico a los tributos señoriales impuestos a los agricultores. Más allá de la negativa pasiva a pagarlo, que se generalizó entre los protestantes del sur de Francia en la década de 1560 y en los Países Bajos durante los primeros años de la rebelión neerlandesa, también apareció en los levantamientos en Hungría (1562, 1569-1570), Eslovenia (1571-1573) y la alta Austria (1593-1595, 1626-1627). En las nuevas circunstancias del pluralismo religioso del siglo XVI, ser protestante o católico quedaba más allá del monarca, el magistrado o el magnate. La elección escindió ciudades y comunidades en el seno del pueblo y entre sus líderes.

Cuando esas divisiones se exacerbaban hasta dar lugar a una extrema violencia, quienes disponían de una educación humanista entendían el fenómeno como una demostración de que el populacho no era sino una turba salvaje, bárbara e impredecible. Tras años de enfrentamientos civiles y religiosos, el pueblo de la pequeña ciudad de Romans-sur-Isère, en el Delfinado, decidió el martes de carnaval (15 de febrero) de 1580 unirse simbólicamente a la insurrección campesina que bullía por los alrededores (la Liga de los Comuneros-«villanos»). Artesanos y campesinos danzaban por las calles amenazando a los ricos y gritando: «¡Antes de tres días se venderá carne cristiana a seis peniques la libra!». Su líder, Jehan Serve («Capitán Paumier»), ocupó el sitial del alcalde cubierto con una piel de oso mientras degustaba exquisiteces que pasaban por carne humana, mientras sus seguidores lo rodeaban disfrazados como dignatarios eclesiásticos cristianos. Los

ricos de la ciudad, horrorizados, se tomaron por la tremenda lo que entendían como una amenaza caníbal y se lanzaron sobre los pueblerinos ebrios emprendiendo una matanza que duró tres días. En Nápoles, en 1585, la turba encolerizada por el elevado precio del pan linchó al magistrado local, Giovan Vincenzo Starace, por no haber puesto remedio al alza. Su cuerpo fue mutilado y ofrecido a la venta, arrastrando después los restos por las calles y destruyendo su casa. En la insurrección de 1626-1627 en la alta Austria, una mujer arrancó los ojos a un noble y se los llevó a casa en su pañuelo. Otro le cortó sus genitales y se los dio a comer a su perro.

La autoridad política y estatal estaba implicada en la protesta popular porque parecía amenazar a ambas. La alta nobleza trató de influir sobre el cambio político y de aprovechar el descontento en su propio beneficio como protección frente a los príncipes todopoderosos. Los nobles franceses no eran los únicos en creer que tenían un «derecho a la rebelión» que entendían como el deber legítimo de encabezar las protestas contra un príncipe absolutista tiránico que infringía la libertad que correspondía a la nobleza. Los jefes de clan irlandeses creían evidentemente que tenían la legitimidad de su parte para alzar a los *septs* (clanes) contra el dominio inglés, con su estado hostil, su religión ajena y sus tendencias colonizadoras. Pero la nobleza estaba jugando un juego peligroso, y no solo por los sentimientos antinobiliarios que latían bajo la superficie de muchas revueltas populares. El eslogan de la «rebelión del Libro de Oraciones» en Inglaterra era «Matemos a todos los gentilhombres y tendremos de nuevo los Seis Artículos y las ceremonias volverán a ser como en tiempos del rey Enrique (VIII)». Durante una insurrección en la ciudad meridional francesa de Narbona en 1632, se calificaba a los nobles de *Jean-fesses* [tontos del culo]. Una canción campesina de la época de la insurrección en Austria (1626-1627) comenzaba: «Ahora barreremos toda la tierra, y nuestros propios señores tendrán que huir».

Los suizos servían como ejemplo de éxito en la empresa de deshacerse de la nobleza. Los campesinos enrolados en la Liga de los Crocantes en 1594-1595 no ocultaban que querían abolir los privilegios de los nobles y establecer una democracia al estilo de Suiza. Pero también los príncipes absolutistas podían aprovechar la protesta popular para dar la vuelta al tablero contra su propia nobleza rebelde. Un caso llamativo fue el de la «Guerra de los Garrotes» [*Nuijasota*] en Finlandia a finales del siglo XVI, cuando el duque Carlos —regente en Suecia—

alentó a los campesinos a alzarse «si no por otros medios, con estacas, mazas y bastones» contra los nobles fineses que seguían siendo leales al rey sueco destronado Segismundo Vasa.

El Estado se convirtió en foco del descontento, especialmente en lo que se refería a sus propios impuestos. Con el desarrollo del Estado fiscal (véase más adelante el capítulo 16), el descontento se fue concentrando cada vez más en su papel, en la «novedad» de sus exacciones y en la falta de escrúpulos de sus agentes. En el suroeste de Francia fue el intento de introducir la gabela (una tasa sobre la sal) lo que detonó la rebelión campesina que culminó en 1548. En Saintonge y Angoumois las salinas constituían una empresa rentable. Las comunas comenzaron deteniendo y asesinando a los gabeleros que llegaban de fuera enviados por los síndicos de los recaudadores privados de impuestos a los que el Estado había subcontratado la recaudación de esa tasa a cambio de una comisión. Aquel ejemplo se reprodujo repetidamente en Francia durante las décadas de 1630 y 1640, en rebeliones locales contra el Estado fiscal y los financieros, recaudadores e intendentes que lo mantenían.

Formaba parte de la naturaleza de la Pequeña Tradición de la rebelión rural y urbana que la protesta se presentara como apoyo a la autoridad legítima, pretendiendo el regreso a una era perdida de comunidad y equidad. Persistía la creencia de que el rey era la fuente de la justicia y que bastaba que le revelaran las tribulaciones de su pueblo (que habían sido enmascaradas o disfrazadas por sus ministros y favoritos), para que les pusiera remedio. Durante el levantamiento de los «pies desnudos» en Normandía (1639), se gritaba «¡Abajo las gabelas!», pero también «¡Larga vida al rey!». En su manifiesto anónimo querían el regreso a los buenos viejos tiempos del rey Luis XII. Los rebeldes de Nápoles clamaban en 1585: «¡Muerte al mal gobierno y larga vida a la justicia!».

Una variante de ese mismo tema de las protestas populares era el mito del salvador, un «rey oculto» que regresaría milagrosamente para liberar al pueblo de sus males. En él resonaban las profecías milenaristas difundidas en el medio urbano antes y durante la Reforma protestante. El viejo emperador Federico III (1452-1493) era el gobernante justo en cuyo nombre se expresaban en 1520 las quejas del pueblo alemán al comienzo de los tumultos luteranos. En Portugal persistía el mito de que el rey Sebastián no había muerto en la Batalla de Alcazarquivir en Marruecos en 1578, y en la década de 1630 seguía siendo to-

davía objeto de escritos visionarios (la mayoría de ellos de judíos conversos), portentos en el mundo natural y disquisiciones ilustradas de los jesuitas en la Universidad de Évora. Algo semejante podemos observar en Rusia durante la lucha desencadenada contra el zar Boris Godunov por el pseudo-Dimitri pretendiente al trono, un joven que aseguraba ser hijo y auténtico heredero de Iván IV y que prometía restaurar la paz y la justicia. Aquella proclamación cobró tanta fuerza que tras la muerte de Godunov en 1605 el pseudo-Dimitri llegó al trono impulsado por una rebelión encabezada por los boyardos y apoyada decisivamente por cosacos y polacos. Mientras, otros cosacos, campesinos y vagabundos descontentos se unieron en 1606 al pequeño ejército de Iván Bolótnikov, quien les prometía exterminar a la clase gobernante y establecer un nuevo sistema social. En octubre llegaron hasta los muros de Moscú, tras haber derrotado al ejército del príncipe Yuri Trobetskói, pero se vieron obligados a retirarse al comprobar que el pueblo de la capital que pretendían liberar, azuzado por los nobles, los recibía como enemigos.

Si la protesta era «leal» y defendía valores conservadores, ¿por qué era tratada durante este período como subversiva, y reprimida tan brutalmente? Con solo un puñado de excepciones, las protestas fueron aplastadas por la fuerza. Las ciudades que se alzaron contra sus gobernantes (Gante en 1539, Burdeos en 1548, Nápoles en 1585) pagaron un alto precio. Los dirigentes de las revueltas fueron juzgados, torturados y públicamente ejecutados. Los privilegios de la ciudad fueron derogados, sus murallas derruidas y se impusieron multas a sus ciudadanos. Tras el levantamiento de Nápoles en 1585, más de 800 personas fueron juzgadas, pero otras 12.000 huyeron de la ciudad, temiendo la represión que se les venía encima. Los ejércitos campesinos eran casi invariablemente derrotados por la mayor capacidad y mejor armamento de sus oponentes. Pero la enorme pérdida de vidas que tenía lugar tras la derrota solo puede entenderse como carnicería deliberada. En la batalla de Frankenhausen (15 de mayo de 1525), durante la Gran Guerra Campesina, murieron más de 5.000 campesinos, mientras que los lansquenetes (piqueros mercenarios) contra los que luchaban tuvieron solo seis bajas, dos de ellos heridos. Durante los dos años de rebelión en tierras alemanas entre 1524 y 1526 murieron quizá hasta 100.000 campesinos. También murieron decenas de miles en la insurrección húngara anterior a la batalla de Mohács (1526). A raíz de la Peregrinación de Gracia en Inglaterra, los campesinos atrapados con

armas eran masacrados «como perros», según el capitán Cobbler, uno de sus cabecillas, que reflexionaba así mientras esperaba su ejecución en la cárcel de Lincoln: «Qué mentecatos éramos nosotros, que no habíamos matado a los gentilhombres, cuando yo siempre había pensado que nos traicionarían». Más de 5.000 campesinos murieron en las diversas confrontaciones que se produjeron durante la «rebelión del Libro de Oraciones» a finales de agosto de 1549. Tan solo en la batalla de Clyst Heath, a 900 prisioneros encadenados y amordazados se les cortó el cuello en diez minutos. En la batalla que puso fin al levantamiento campesino croata en 1573, el emperador Maximiliano II se enorgullecía de la muerte de 4.000 campesinos eslovenos y croatas. A raíz del levantamiento de 1626-1627 en la alta Austria murieron asesinados más de 12.000 campesinos. En la batalla de Sauvetat cerca de Périgueux, en 1637, quedaron abandonados en el campo de batalla más de mil cadáveres de campesinos. Otros miles de muertos en las confrontaciones religiosas de los siglos XVI y XVII fueron proclamados luego mártires, o bien fueron judicialmente ejecutados por brujería.

A los dirigentes de las revueltas se les castigaba brutalmente para desalentar a otros de seguir su ejemplo. El rumano György Dózsa (o Székely), capitán mercenario convertido en dirigente de las insurrecciones campesinas en el este de Hungría que culminaron en 1526, capturado tras su derrota en Temesvár, fue condenado a sentarse en un trono de hierro al rojo con una corona de hierro incandescente sobre la cabeza y un cetro abrasador en la mano; otros rebeldes compañeros suyos fueron condenados a arrancarle trozos de carne con tenazas al rojo y a tragárselos a continuación. En Frankenburg am Hausruck, en la alta Austria, los campesinos luteranos se rebelaron contra el intento del conde Adam von Herberstorff de imponerles un sacerdote católico; pese a una amnistía, el conde detuvo a los dirigentes de la insurrección, y (siguiendo una práctica militar de la época) los dividió en dos grupos, obligándoles a jugar a los dados por su vida. Treinta y seis hombres fueron ahorcados, lo que desencadenó la subsiguiente rebelión de la alta Austria.

El destino que esperaba a los dirigentes rebeldes no servía únicamente para disuadir a otros, sino también para intimidar a los notables y líderes locales. Ese era también el objetivo que había tras la preocupación obsesiva por la obediencia absoluta, exigida por Dios y por el príncipe, que empapaba las ordenanzas reales y la literatura que servía de asesoramiento a los magistrados. No se ahorraba ningún esfuerzo

en proclamar las peligrosas consecuencias de la rebelión, y los destinatarios de la mayor parte de esa retórica estaban por encima de la gente ordinaria. A raíz de la Peregrinación de Gracia, un panfleto realista preguntaba: «Cuando todo hombre gobierne, ¿quién obedecerá? [...] No, no, si la riqueza es para todos ya no hay riqueza; allí donde reina el placer y se reniega de la ley, el superior es abatido y el de abajo enaltecido. Hay que poner orden y encontrar la forma para que gobierne quien mejor puede hacerlo y para que sean gobernados quienes están destinados a serlo». En los tonos más autoritarios de la literatura sobre la obediencia política se reflejaba el intento de educar al grupo mayor y más diverso posible de dirigentes locales de los que dependía el Estado, y también una profunda preocupación. El proyecto humanista suponía vincular el ejercicio del puesto de mando con el logro del bien público, evitando el peligro siempre presente de que los magistrados, los funcionarios locales y nobles menores pudieran malinterpretar dónde situar sus lealtades, si con el pueblo o con el Estado. Dado que según influyentes protestantes los «magistrados menores» (y casi cualquiera que ocupara un puesto público podía describirse así) tenían el deber ante Dios y el pueblo de desobedecer a una autoridad más alta si esta no cumplía sus deberes con Dios, los gobernantes estaban cada vez más preocupados por asegurarse la lealtad de ese grupo creciente de funcionarios menores de los que dependía su autoridad en tiempos difíciles.

Así, pese a la dura represión de las rebeliones populares y la exhortación a la obediencia absoluta, las protestas conseguían a menudo una parte al menos de lo que demandaban. La Gran Guerra Campesina fue derrotada decisivamente, pero la subsiguiente Dieta de Espira (junio de 1526) acordó propuestas para aliviar la carga del campesinado. A raíz del levantamiento en el Tirol en 1526, la Ordenanza de la Tierra concedió derechos de propiedad y limitaciones a los servicios de trabajo en los terrenos reales, así como cambios en las leyes de caza y pesca. Las nuevas imposiciones fiscales fueron canceladas o pospuestas y a raíz de la protesta social se prometió enmendar las injusticias, no porque el pueblo hubiera vencido, sino porque había que reconocer y afianzar el poder de los dirigentes locales. Sus intentos de mitigar los efectos del cambio económico en las ciudades y en el campo —mediante los controles de precios, las ordenanzas contra el acaparamiento del grano, el alivio a los pobres y la compra de abastos alimentarios para distribuirlos con precios subsidiados— ayudan a explicar por

qué, pese al descoyuntamiento de la cohesión social en Europa occidental, no hubo más levantamientos serios.

Aun así, las voces de protesta se consideraban sediciosas y preñadas de nuevos peligros, en parte porque llegaban a un público más amplio que podían manipular y orientar equívocamente. Tras la Reforma había un creciente nerviosismo sobre la sedición, investigada y perseguida con mucha mayor determinación. Cuando el carpintero de Oxfordshire Bartholomew Steere enunció en voz alta en 1596 su reflexión de que «en España hace ya mucho tiempo que los comunes se alzaron y mataron a todos los gentilhombres, y desde entonces se vive felizmente allí», estaba muy mal informado; pero eso no impidió al gobierno inglés ejecutarlo por sedición. El progreso de la insurrección popular se podía seguir desde mediados del siglo XVI a través del servicio de noticias de la casa bancaria de los Fugger en Augsburgo. Los panfletos publicados por los subversivos o en su nombre difundían sus quejas y exigencias haciéndolas llegar a audiencias más amplias. Las posibilidades miméticas de la revuelta popular eran particularmente evidentes en la década de 1640. Giovan Battista Nani, embajador veneciano en París, escribía en noviembre de 1647 sobre el efecto de la rebelión que había tenido lugar en Nápoles dos meses antes: «La idea más común que se está difundiendo en el pueblo es que los napolitanos han actuado inteligentemente y que, para sacudirse la opresión, habría que seguir su ejemplo. Se entiende, sin embargo, que permitir que el pueblo vocee en las calles su entusiasmo por la rebelión en Nápoles ha traído consigo grandes inconvenientes, por lo que se han tomado medidas para evitar que las gacetas sigan informando sobre ello». Las mismas fuerzas que difundieron los cambios tecnológicos que transformaron la Cristiandad estaban también diseminando el conocimiento sobre las protestas, que a su vez manifestaban su menor cohesión social.

4

TESOROS Y TRANSACCIONES

El dinero mantenía una relación potencialmente conflictiva con la Cristiandad. El sistema monetario atribuía valor a los metales preciosos, mientras que la comunidad de creencias de la Cristiandad estaba constituida en torno a valores tales como ortodoxia, genealogía, herencia y conocimiento. Sin embargo, ese conflicto potencial no llegó apenas a materializarse. En muchos intercambios no se utilizaba dinero (ya que la economía solo estaba en parte monetizada). Además, el dinero solía convertirse en riquezas de otro tipo —patrimonios nobles, *beneficios* [cargos eclesiásticos con rentas], puestos en la corte, tributos campesinos— confundiéndose así con los valores tradicionales y las estructuras de poder establecidas. Los teólogos escolásticos ofrecían argumentos para conciliar, hasta cierto punto, el dinero con las creencias cristianas. Sin embargo, algo cambió durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. La cantidad de plata en circulación aumentó en proporciones sin precedentes. La relevancia del dinero dio lugar a una nueva comunidad virtual, una república que comerciaba en metales preciosos, unida por vínculos mutuos de crédito y confianza. Se crearon los imperios comerciales de Europa en ultramar. Alguna gente se hizo rica y otra pobre. Determinados estados se beneficiaron del poder derivado de la plata, que les daba recursos y estimulaba su energía competitiva para emprender conflictos destructivos entre sí. El dinero fue el disolvente de la Cristiandad. La vinculación del dinero con los valores cristianos comenzó a partir de la noción de que los metales preciosos formaban parte del tesoro divino y habían crecido en la tierra por influencia de los planetas. Según la visión alquímica de la época, los metales estaban representados por sus signos (el oro por el sol, la plata por la luna, el cobre por Venus, etc.) y habían sido puestos en la tierra por Dios para beneficiar a la humanidad.

Tesoros subterráneos

Lucas Gassel era un pintor flamenco contemporáneo de Breughel. En 1544 pintó un cuadro titulado *Paisaje con minas y forja*, cuyo tema es la producción de mineral de hierro en la cercana Lieja. Desde la ladera de una colina se desciende hacia un paisaje industrial contaminado: mineros, vagones que transportan el mineral, esclusas y mamparas. En primer plano, el mineral es rastrillado y transportado en carretillas. Un obrero transporta con dificultad un gran capazo sobre su espalda, posiblemente lleno de escorias, mientras que cerca de él otro martillea una gran pieza de fundición para liberarla de su molde. Se representa también con detalle el alto horno y la bomba hidráulica que hacían todo eso posible. A la izquierda de la escena un médico señala un cuenco de vómito de un minero contaminado por su exposición a materiales tóxicos. Entretanto, una mujer vestida de rojo transporta una tinaja de vino, aunque su actitud sugiere que ofrece a los trabajadores algo más que el refresco líquido. Frente a esa escena, el orden rural permanece intacto en una ladera próxima. Gassel presenta un mundo maniqueo de valores ambiguos.

Tal ambivalencia era corriente. El ingeniero y mineralogista Georgius Agricola (Georg Pawer, o Bauer en alemán moderno, 1494-1555) creía que los recursos minerales formaban parte de las bendiciones de Dios: «De hecho, una mina es a menudo más beneficiosa que muchos campos de cultivo». La minería era más arriesgada pero también más productiva. Había que asumir mayores riesgos y contaminaba la atmósfera, pero eso ocurría en su mayor parte en «[montañas] que de otra forma serían improductivas, y en valles sumidos en la penumbra», por lo que «perjudicaban poco o nada los campos cercanos». Sin embargo, la abundancia tenía un precio. Cuanto más se tenía de algo, menos valía. Eso contradecía la noción de un valor inherente de los bienes naturales, así como la de un precio justo por las mercancías. Era una «paradoja», lo que se entendía en aquella época como una opinión contraria a la de la mayoría de la gente. Para el ceramista heterodoxo Bernard Palissy, la producción industrial de botones de vidrio o de grabados devotos que la técnica de la xilografía hacía mucho más baratos que los pintados a mano, hacía inevitablemente más ardua la vida profesional de los artesanos habilidosos al saturar el mercado. Si los alquimistas acababan teniendo éxito en la conversión de metales innobles en oro «habría tanta

cantidad de oro que la gente lo desdeñaría hasta el punto de que nadie cambiaría por él pan o vino».

Para Palissy el valor provenía del artificio o destreza artesanal —de las manos de un habilidoso alfarero como él mismo, por ejemplo— más que de la naturaleza. Su contemporáneo Blaise de Vigenere reproducía argumentos escolásticos contra la usura, diciendo que objetos como los metales eran «estériles» ya que «no producían nada» por sí mismos. Los moralistas consideraban que los tesoros subterráneos alentaban la avaricia y la ruindad a través del materialismo, el afán de novedad y el fervor por la moda. Agricola pensaba en cambio que eso era pura exageración y que los tesoros subterráneos eran esenciales: «Si privamos al hombre del servicio de los metales, con ellos perderá todos los métodos para proteger y mantener la salud y preservar más cuidadosamente el curso de la vida. Si no hubiera metales, los hombres pasarían una existencia horrible y miserable en medio de las bestias salvajes; volverían a las bellotas, los frutos y bayas del bosque...». La minería del alumbre, esencial para el tinte de los tejidos, apoyaba su argumentación. El material provenía de Focea (a la entrada del golfo de Esmirna) hasta que los otomanos interrumpieron el tráfico comercial en la década de 1450; pero en 1460 se abrieron y comenzaron a explotar los ricos depósitos existentes en Tolfa, al norte de Roma. El papado saludó el descubrimiento como providencial y declaró que los beneficios debían dedicarse a la cruzada. En realidad engrosaron el tesoro papal y enriquecieron a los banqueros mercantiles (en un primer momento los Medici; después, a partir de 1520, Agostino Chigi), a los que se concedió el monopolio. Chigi empleaba 700 obreros en la mina, construyó un pueblo para ellos (Allumiere), y compró un puerto a Siena para exportar el mineral. También financió las elecciones de los papas Julio II y León X y les prestó dinero para sus campañas militares. Los capitalistas mercantiles no necesitaban lecciones en cuanto a la acumulación de riqueza, gestión de empresas o protección de sus inversiones mediante medios políticos; pero su perspectiva era oportunista y a corto plazo.

En torno al valle del Mosa, la minería del carbón se cuadruplicó entre 1500 y 1650. Los montones de escoria rivalizaban en altura con las torres de las iglesias. En 1600 se enviaban cantidades sustanciales de «carbón de mar» desde Newcastle a Londres y los puertos continentales. Cobre, estaño, plomo, arsénico, azufre y mercurio eran extraídos

de la tierra y transpotados por barco en cantidades hasta entonces impensables. La búsqueda de materias primas estaba impulsada por la demanda desde los mercados más distantes, y el oro y la plata eran el tesoro transformador de aquel período.

Oro y plata

Resulta difícil sobrestimar la mística relacionada con a esas sustancias. El hilo de oro se tejía convirtiéndolo en ropajes y tapices que resplandecían bajo la luz. También se utilizaba oro y plata para estatuas y pinturas. La joyería, la cubertería y las ropas de gala en oro y plata enaltecían las virtudes innatas de la aristocracia. La búsqueda de metales preciosos impulsó la expansión ultramarina de Europa. Jacques Cartier realizó su primera expedición en 1534, como había hecho Colón una generación antes, con el propósito de «descubrir ciertas islas y tierras donde se dice que existe gran cantidad de oro y otros ricos materiales». El viaje de Martin Frobisher a Terranova en 1576-1578 tenía como objetivo la búsqueda de metales preciosos. Sir Walter Raleigh entendía que el imperio español de Felipe II no se basaba en «el comercio de sacos de naranjas de Sevilla... Es [con] su oro de las Indias con lo que pone en peligro y trastorna todas las naciones de Europa».

Además, el oro y la plata eran dinero. Se producían diversas monedas en cecas subcontratadas a empresas locales. En Francia había alrededor de veinte, y en Castilla un mínimo de seis. Casi cualquier principado italiano y muchas ciudades alemanas acuñaban sus propias monedas. La producción incluía su prensado manual, utilizando una prensa de estampación y diversos colorantes. Las monedas resultantes tenían aristas irregulares y su peso y espesor variaba considerablemente de una acuñación a otra. Las posibilidades de fraude haciendo «sudar» parte del metal de la moneda o «raspando» sus aristas era considerable. Hasta los cambistas de moneda tenían dificultades para detectar las variaciones en la aleación y peso de cada moneda. La ceca de París experimentó con un molino rodante y una prensa de corte para redondear su borde, pero el invento era muy caro de instalar. Aunque se debatieron extensamente sus virtudes como medio para evitar el fraude, en Europa no se implantó la idea hasta 1650.

El dinero basado en alguna aleación de dos o más metales era com-

plicado, y en el siglo XVI en Europa se utilizaban principalmente tres materiales: oro, plata y vellón [una aleación de plata y de cobre]. El valor de las monedas estaba determinado no solo por el que figuraba impreso sino por su peso y finura. Las monedas de vellón eran las menos valiosas, prácticamente imposibles de valorar intrínsecamente. Las de oro eran las más valiosas y se usaban raramente. La mayoría de los europeos nunca utilizaron una moneda de oro en toda su vida; en la década de 1520 se podían comprar en el mercado de Amberes con un ducado veneciano más de 600 huevos o 240 arenques. Su peso y finura era más fácil de comprobar y eran utilizadas por los banqueros, cortesanos y gente muy rica. Eran también símbolos de poder. A principios del siglo XVI, Milán y Nápoles decidieron imprimir retratos de sus gobernantes en sus monedas, imitando los precedentes clásicos y convirtiendo las monedas en publicidad política. El rey francés Enrique II se permitió ser representado con los laureles de un emperador en los *testones*, moneda de plata cuyo nombre (de *testa*, «cabeza») reflejaba lo que de nuevo había en ella.

Las monedas de plata, en cambio, eran un medio corriente de transacción. La expansión de la acuñación en plata estimuló la monetización de Europa. Los testones, medias coronas, ángeles y coronas (las monedas de plata inglesas hasta la reforma de la acuñación en 1551), chelines, medias coronas y coronas (a partir de entonces), los reales españoles (que contenían 3,19 g de plata fina) y los florines (*gulden*, 10,61 g de plata fina) y *stuiver* neerlandeses se conservan admirablemente en las colecciones de monedas. Más prestigiosas eran las grandes monedas de plata del período, los pesados reales de a ocho (ocho veces más pesados que un real corriente) o los *guldiner* o *guldengroschen* de Europa central que sirvieron como modelo para el *Joachimstaler* (28,7 gramos de plata fina), y mucho más tarde para los dólares de plata (*Talers*) de la joven república americana.

Las cecas donde se producían monedas funcionaban por cuenta de los banqueros, cambistas y mercaderes que les llevaban el metal. Imprimían entonces las monedas, deduciendo los costes de operación y señoreaje, el impuesto estatal por el privilegio de operar una ceca. Aunque las autoridades vigilaban la calidad de las monedas, era el mercado el que determinaba la cantidad acuñada y con qué metal. Suministrar un medio de circulación adecuado, especialmente para las transacciones a pequeña escala, era particularmente problemático. Las monedas de vellón corrían el riesgo de ser fundidas para extraer su

contenido en plata, especialmente en tiempos de inestabilidad monetaria e inflación. El «problema del cambio en moneda pequeña» durante aquel período era que nunca había bastante, que su calidad era sospechosa, y que no era una mercancía rentable para producirla en las cecas. En la península Ibérica había una enormidad de blancas (monedas de cobre castellanas con solo 7 g de plata) de dudoso valor. En el norte de Italia se producían a diario transacciones con las milanesas *terline* y *sesine* (cuyo valor nominal era de 3 y 6 céntimos) en Francia se utilizaban los *liards*, *deniers* y *douzains* (12 peniques) y en Inglaterra los *groats* (cuatro peniques) con los que se pagaba un arancel, se compraba una rebanada de pan o se hacía sonar el cuenco de los pordioseros. Pero al igual que con el vino malo, su circulación era accidentada. Por otra parte, hasta las monedas más finas de plata contenían algo de cobre para endurecer el maleable metal precioso. La plata «esterlina» inglesa tenía por ejemplo durante aquel período un 7,5 por 100 de cobre, y el equivalente francés (*argent-le-roy*) un 4,17 por 100. Los príncipes con dificultades se veían tentados a incrementar los beneficios de las cecas añadiendo una mayor proporción de metal pobre y reduciendo el contenido de plata (lo que se conocía como «envilecimiento»). Alternativamente, podían disminuir el peso de la propia moneda, acuñando así más monedas con el mismo valor «facial» a partir de la «libra» (o marco) de plata u oro fino.

Las autoridades públicas ofrecían patrones de contabilidad para diferentes metales y monedas de distintos pesos y calidad, conocidos como «monedas de cuenta» y que se utilizaban para facilitar los cambios en todo tipo de transacciones. Representaban una medida estable del valor, que permitía comparar un conjunto de monedas con otro. En toda Italia, por ejemplo, la contabilidad se daba en *lire*, *soldi* y *denari* [liras, sueldos y dineros], aunque solo estos últimos correspondían a una verdadera moneda. Las otras eran unidades imaginarias, equivaliendo 20 sueldos o 240 dineros a una lira (o el peso teórico de una «libra» como moneda). En toda Europa existían monedas de cuenta parecidas: el maravedí en España, la *livre tournoise* en Francia, el *gulden* en los Países Bajos y la libra esterlina en Inglaterra, por ejemplo, con tipos de cambio entre las monedas físicas y las monedas de cuenta que fluctuaban con respecto a las monedas individuales en cuestión y en el valor diferencial de una moneda de cuenta con respecto a otra. Las autoridades establecían esos tipos de cambio, que eran entonces publicitados en las cecas como precio de compra para los lingotes y las mo-

nedas utilizadas por los mercaderes. Pero era a estos últimos a los que correspondía la decisión final, porque si el tipo de cambio no era realista se negaban a cerrar el trato con las cecas y negociaban con otros tipos de cambio no oficiales. Entonces, como ahora, solo había un pequeño número de personas que conocieran cómo funcionaban los mercados de los lingotes y el dinero, y una minoría aún más pequeña, apiñada en los centros financieros emergentes de Europa, que supiera comerciar en ellos en su propio beneficio.

Los depósitos de metales preciosos en Europa estaban experimentando dos transformaciones. En primer lugar, en la década de 1470 los portugueses consolidaron su presencia en la costa de Guinea, en África occidental. En 1481 llegó allí una flota de once navíos y en cuestión de semanas construyeron la fortaleza de São Jorge da Mina (hoy Elmina, Ghana), en la que adquirían el oro «sudanés» que los africanos extraían en las cuencas de los ríos Senegal, Níger y Volta y llevaban hasta la costa. En 1509 se fundó la Oficina de Guinea para regular el comercio; de sus libros de cuentas podemos deducir la escala del negocio (aproximadamente 0,77 toneladas anuales entre 1500 y 1520). Luego se hallaron nuevas reservas de oro en las colonias americanas. En menos de una generación se extrajo de las Antillas todo el oro que existía allí. En 1550 se habían descargado en Sevilla 64,4 toneladas de oro procedentes del Nuevo Mundo, lo que equivalía a 708,5 toneladas de plata con el tipo de conversión vigente.

El efecto de esa transfusión, sustancial para la economía necesitada de instrumentos monetarios en Europa, fue menor de lo que se podría creer. Las importaciones de África occidental simplemente desviaron el oro que de otro modo habría llegado hasta los puertos europeos del Mediterráneo tras atravesar el Sahara en las tradicionales caravanas. Por otra parte, los portugueses utilizaron parte de ese oro para reforzar su comercio con India e Indonesia, para el que era un elemento esencial. Había sin embargo un segundo cambio en la oferta de metales preciosos en Europa, una bonanza en la minería de la plata y el cobre en Europa central que había comenzado casi al mismo tiempo (la década de 1460) y que alcanzó su momento cumbre en la de 1540. La extracción de cobre y plata de los yacimientos existentes en Turingia, Bohemia, Hungría y el Tirol, conocidos desde hacía mucho tiempo, se hizo económicamente rentable gracias a dos innovaciones tecnológicas relacionadas, cuya puesta en práctica respondía al creciente valor de la plata como mercancía.

El primero era un proceso químico que utilizaba el plomo en el fundido del mineral para separar la plata del cobre. El segundo eran mecanismos de drenaje, que utilizaban bombas hidráulicas y caballos de arrastre para drenar las minas profundas. La producción alcanzó un máximo en la década de 1530 con aproximadamente 88,18 toneladas anuales de plata. En las ciudades de Eisleben, Annaberg, Marienberg (Sajonia), Joachimsthal y Kutná Hora se desencadenó una fiebre argentífera en la que hizo fortuna, en particular, la familia de los Fugger de Augsburgo. La Reforma luterana tuvo como cuna aquella región de Europa donde más intensa era la expansión económica.

Plata, comercio y guerra

La plata era complicada y cara de extraer y también muy pesada para transportar. Estos obstáculos explican por qué no hubo prácticamente importaciones de plata desde el Nuevo Mundo hasta 1530. A partir de entonces, no obstante, la historia cambió. Tras la conquista del sur de México en 1521, las expediciones españolas se aventuraron hacia el territorio más septentrional de los chichimecas. En una de ellas, en 1546, los nativos llevaron como regalo a su jefe (Juan de Tolosa, un noble vasco) piezas de plata local. Aquel mismo año se fundó un pequeño asentamiento minero en Zacatecas, a más de 2.500 m sobre el nivel del mar. En 1550 los buscadores, insensibles hacia las costumbres locales, provocaron una guerra fronteriza con los indios zacatecas y guachichile. Luego se encontraron nuevos depósitos de mineral en torno a Guanajuato y Pachuca. En 1554 un mercader español, Bartolomé de Medina, intrigado por el problema del rendimiento menguante de las minas de plata, aplicó nuevos métodos de fundición (procedentes probablemente de Alemania), que suponían la construcción de un patio plano en el que el mineral era finamente aplastado y luego mezclado con mercurio y una solución salina. La mezcla limosa resultante se exponía al sol durante varias semanas hasta que la plata se había amalgamado con el mercurio. La minería y la extracción de plata en México dependía pues de los materiales, habilidades y equipo importados de Europa. Había utensilios de hierro y acero, lámparas y petróleo, molinos y caballos. El mercurio se transportaba en bolsas de cuero desde Almadén (Ciu-

dad Real), donde los Fugger tuvieron la concesión exclusiva para su producción entre 1563 y 1645.

Entretanto comenzó otra bonanza en el asentamiento español del Alto Perú (ahora Bolivia), a casi 650 km de la costa del Océano Pacífico, al descubrirse en 1546 un yacimiento de plata en Cerro Rico, a 4.000 m de altitud en los Andes, donde se fundó la ciudad de Potosí. Cuando las vetas superficiales se agotaron a finales de la década de 1550, los españoles recurrieron a menas de inferior calidad con el proceso del patio. En 1572 se construyó el primero de más de veinte depósitos artificiales de agua en las colinas de alrededor, donde se almacenaban millones de litros para poner en funcionamiento los martillos hidráulicos con los que se aplastaba el mineral. En 1600 había alrededor de 125 talleres de tratamiento del mineral y la ciudad había crecido hasta llegar a los 100.000 habitantes. Ningún otro yacimiento en el mundo producía una riqueza tan fabulosa. En 1570 había en México y Perú más de 15.000 mineros y casi 50.000 personas implicadas en la producción de plata como muleros, carreteros, productores de sal, etcétera. La tasa de fallecimientos entre los mineros y quienes trabajaban con el mercurio era aterradora. En el período cumbre de la producción de plata en América entre 1590 y 1620, la producción anual oficial era de más de 220 toneladas, pero quedaba mucho sin registrar, quizá hasta dos terceras partes; las gacetas neerlandesas de principios del siglo XVII publicaban cifras de las importaciones de plata desde la América española que permiten dudar de las cifras oficiales, de modo que el aparente declive de la producción desde 1620 en adelante según las cifras oficiales de lo que se recibía en Sevilla puede no responder de hecho a una disminución real de las importaciones de plata hacia Europa, como se pensó en otro tiempo. En cualquier caso, hacia 1600 alrededor de una cuarta parte de la producción de Potosí atravesaba los Andes hasta el Río de la Plata y desde allí a Brasil, Lisboa y el mercado europeo. También se transportaban grandes cantidades cruzando el Pacífico hasta Manila y desde allí a China. Una de las primeras consecuencias de la expansión ultramarina de Europa fue que los europeos se convirtieron en la fuerza dominante en el comercio global de la plata.

La principal beneficiaria de este comercio especulativo era la monarquía española, que cobraba por el mercurio que se transportaba al otro lado del Atlántico y por cada lingote de plata producido (el 10 por 100 en México y el 20 por 100 en Perú) y además cargaba una tasa por el procesamiento. Había aranceles adicionales en los puertos coloniales

donde se cargaba la plata, y otro en la Real Casa de la Contratación de Indias cuando llegaba a Sevilla y era depositada para su almacenamiento y cuando era exportada desde allí a otros lugares de Europa. El aumento de los ingresos reales permitió a Carlos V financiar sus campañas militares en Italia, el norte de África y el Mediterráneo, Alemania y Flandes. El imperio de Carlos V funcionaba sobre la base de contratos (asientos) con los abastecedores que le suministraban de todo, desde el mercurio o préstamos (asientos de dineros) hasta los pertrechos para las fuerzas militares. La tarea esencial del tesoro castellano era equilibrar los ingresos con los gastos al ser los primeros irregulares y los últimos inmediatos e imperativos. En realidad, la monarquía trataba la plata como la cosecha de una hacienda, que se podía recoger cuando y como se requería. En momentos de dificultad se apoderaba de la plata de propiedad privada a su llegada a Sevilla, obligando a los propietarios a aceptar a cambio bonos con interés (juros). Anticipaba los ingresos sobre sus rentas en plata convirtiéndolas en juros, y como ofrecía tipos de interés atractivos (5-7 por 100) no había escasez de suscriptores. Cuando no podía hacer honor a sus asientos, estos se convertían en juros a más largo plazo. La capacidad de endeudamiento del tesoro de Castilla se amplió con el aflujo de metales preciosos. Los tesoreros de los Habsburgo españoles podían recurrir no solo a los banqueros mercantiles españoles, sino a otros del imperio de Carlos V en Europa (los Welser y Fugger de Augsburgo o los Schetz de Amberes, entre otros). Al final, cuando la monarquía se declaró en bancarrota frente a sus obligaciones y las casas bancarias tuvieron que sufrir la pérdida, ocuparon su lugar los banqueros mercantiles de Génova y Cremona, en el norte de Italia bajo influencia española (entre ellos los Spinola, Grillo, Doria y Affaitadi).

Este sofisticado endeudamiento estatal se hizo vertiginoso durante la segunda mitad del siglo XVI bajo Felipe II. Los costes militares del imperio dinástico de los Habsburgo españoles se hicieron cada vez mayores, especialmente en el Mediterráneo occidental y en Flandes. La venta de bonos del gobierno era tan enorme que amenazaba la liquidez del Estado. Aunque Felipe II se declaró en bancarrota tres veces (1557, 1576 y 1598), aseguraba que los pagos de intereses se mantendrían para los tenedores de juros, promesa que solo podía cumplir gracias a la regularidad de los envíos de plata desde el Nuevo Mundo. Pese a las repetidas crisis financieras y al declive de los envíos de plata durante el reinado de Felipe IV (1621-1665), la plata de las Américas seguía siendo

el medio con el que contaban los Habsburgo españoles para combatir en la Guerra de los Treinta Años, y su importancia aumentó más si cabe al flaquear las rentas procedentes de otras fuentes. El gobierno de Madrid convocaba celebraciones públicas cuando llegaba a la corte la noticia del arribo de la flota. Entre 1621 y 1640 se emitieron 5 millones de ducados en bonos adicionales para cubrir las incautaciones de los activos mercantiles de Sevilla cuando los convoyes de plata no cubrían las necesidades financieras de la administración.

Cabría imaginar la influencia de la plata americana en los estados europeos como un chute de adrenalina que despertaba sus apetitos bélicos. Los metales preciosos americanos no solo fomentaban las ambiciones del imperio dinástico Habsburgo, sino que también financiaban las de sus enemigos. Los procesos de su extracción y transporte eran sufragados por diversos comerciantes y no por el Estado. Los propietarios, armadores, capitanes y comerciantes de Sevilla se convirtieron en núcleo de un poderoso consulado comercial en las colonias; actuaban como recaudadores de los impuestos aplicados a la plata. Contrataban el abastecimiento de los navíos de la Flota de Indias y pagaban los salarios de sus tripulaciones. Se hicieron indispensables en la gestión de bienes importados a Sevilla y desde allí a las Américas, calculando que podían venderse con provecho en las colonias y comprando a crédito a los mercaderes extranjeros establecidos en Sevilla, saldando las deudas con los cargamentos de plata una vez que el convoy llegaba desde el Nuevo Mundo. La plata americana afluía a Sevilla, pero volvía a salir de allí inmediatamente en manos de los mercaderes franceses, ingleses y flamencos cuyo grano, tejidos, sal y artículos manufacturados abastecían de vuelta los mercados del Nuevo Mundo. A principios del siglo XVII los comerciantes de Sevilla actuaban principalmente como hombres de paja (prestanombres) de sus socios del norte de Europa.

Por otra parte, las redes comerciales de la plata desde y hacia el Nuevo Mundo llegaron a parecerse en su funcionamiento a un viejo acueducto: había muchas filtraciones, y cuanto mayor era la presión, mayores eran las pérdidas. Los contrabandistas neerlandeses e ingleses (intrusos) establecieron bases desde las que comerciar directamente con el Nuevo Mundo español y asaltar sus convoyes. Parte de la plata se perdía en su recorrido desde Perú hasta lo que hoy es Argentina, y desde allí al mercado europeo. El contrabando se institucionalizó, haciendo tolerable para la América colonial el chirriante monopolio español. La tendencia se intensificó debido a las transferencias de meta-

les preciosos derivadas de la presencia de las fuerzas militares de los Habsburgo en Flandes. Los mercenarios procedentes de España, Italia, Alemania y los propios Países Bajos eran armados, alimentados y vestidos gracias a contratos con suministradores a los que se pagaba con plata del Nuevo Mundo (o con oro comprado con esa plata). La diáspora de la plata hacia el noroeste de Europa aceleró notablemente la monetización de esa región, desplazando hacia el norte el eje más avanzado de Europa que recorría el norte de Italia y Renania, y proporcionó el sustento para los enemigos de España, a la que habían puesto de rodillas al concluir la Guerra de los Treinta Años.

Los metales preciosos del Nuevo Mundo alimentaban los crecientes conflictos militares en Europa, pero también tenían la capacidad potencial de suscitar el cambio social al dar mayor poder a la burguesía comerciante. En ciertos lugares (como en la incipiente República neerlandesa) fue esto lo que ocurrió, pero que no sucediera a una escala más amplia fue consecuencia de la enorme inversión en conflictos bélicos de gran parte de la riqueza monetizada y acumulada por los estados europeos. Esa inversión dio lugar a una transferencia socio-monetaria. El dinero se invertía en el valor militar, pero también en la promoción de las familias nobles y las elites administrativas, así como en la protección de la ortodoxia religiosa. La plata iba a parar a los bolsillos de los generales de los Habsburgo y sus contingentes militares y alimentaba asimismo el modo de vida de sus administradores imperiales y sus familias, sus diplomáticos y sus informantes. La elite de la sociedad española —sus nobles y patricios, sus instituciones eclesiásticas y de caridad— invertía buena parte de sus ingresos en bonos del gobierno, y los bonistas constituían una parte importante del sustrato social más leal políticamente a los Habsburgo en tiempos difíciles. Entre los enemigos de España también se daban procesos similares de transferencia socio-monetaria. En la estructura paraestatal de la República neerlandesa dio lugar al surgimiento de una elite patricia, «embarazada» por sus riquezas en el sentido de que no querían hacer ostentación de ellas al promover otro conjunto de valores conservadores. En Francia el incipiente Estado absolutista se convirtió en un poderoso instrumento para la transferencia socio-monetaria, convirtiendo el dinero en puestos privilegiados en la administración civil y militar. La monarquía borbónica legitimó en cambio la exhibición ostentosa de riqueza en edificios, atavíos y aditamentos aristocráticos de sus *noblesses*, antigua (*d'épée*) y nueva (*de robe*).

Las infraestructuras del comercio y el crédito

De algunas de las mayores transformaciones en Europa durante este período era empero de las que menos se hablaba. Parte de Europa occidental y central se sofísticó financieramente. La actitud frente al crédito se relajó, y la deuda desempeñaba una parte más importante en la vida privada y pública. Por encima de todo, disminuyeron los costes transaccionales del comercio. Era más fácil transportar mercancías, más simple endeudarse, y más barato mover el dinero de un lado a otro. Se podía asegurar un barco y su cargamento en los principales puertos (al 1 por 100 y por mes del valor del barco y su cargamento en Amberes) y disminuyeron los costes por hacerlo en tiempo de paz. Los riesgos se redujeron gracias al flujo de información, más amplio y disponible para el público en general. En 1600 un mercader tenía acceso a los precios de las mercancías y los tipos de cambio en los principales centros comerciales europeos. Se produjo una revolución silenciosa en los tipos de interés. Cayeron allí donde las condiciones políticas eran lo bastante estables como para sostener el mercado. Había nuevos instrumentos financieros que permitían a la gente invertir la riqueza excedente en más actividades. La actividad mercantil se hizo más compleja y diversa, y también la venta minorista se hizo más especializada, especialmente para los artículos de lujo. En las principales ciudades de Europa se amplió así el consumo, apoyado por el desarrollo de un tipo peculiar de venta minorista. Esto significaba a su vez un mayor énfasis en la disponibilidad y el acceso de los bienes al mercado y las relaciones de crédito a satisfacer. La imprevisibilidad —especialmente la guerra y la inestabilidad política— seguía siendo no obstante el principal coste transaccional.

Resulta difícil documentar el cambio de actitud hacia el préstamo de dinero y el endeudamiento. Casi todo el mundo necesitaba un préstamo en algún momento de su vida. Incluso en los lugares donde la economía no estaba totalmente monetizada, había muchas deudas a gestionar. Las dotes matrimoniales creaban endeudamiento rural, como lo hacían las malas cosechas. Las recesiones en el comercio dejaban sin trabajo a los artesanos y aumentaban la carga sobre los mecanismos locales para gestionar la deuda. Los riesgos no previstos generaban deudas mercantiles de distinto tipo. En Roma, por ejemplo, alrededor del 6 por 100 de la población se vio encarcelada por deudas en 1582. La litigación de deudas dominaba los casos judiciales en Londres en el

siglo posterior a 1550. El tribunal de pequeñas reclamaciones en Venecia (la *Justicia Vecchia*) tenía que atender a mucha gente corriente que acudía a él para reclamar deudas impagadas. Casi el 40 por 100 de las denuncias correspondían a trabajos no pagados. Un poco más del 20 por 100 de los casos suponían deudas por ventas, especialmente a vinateros y boticarios que permitían a sus clientes comprar a crédito. Un 20 por 100 adicional estaba relacionado con deudas por servicios de un tipo u otro. En el clásico de Rabelais *Gargantúa*, Pantagruel preguntaba a Panurgo: «¿Cuándo te librarás de tus deudas?». «Cuando el infierno se congele, cuando todo el mundo sea feliz y cuando seas tu propio heredero», respondía Panurgo.

Cuanto más alto se hallaba uno en la escala social, mayores eran probablemente sus deudas. En la Inglaterra isabelina, el duque de Norfolk, los condes de Shrewsbury y Essex y otros aristócratas empeñaban regularmente su vajilla, joyas y rentas ocasionales para mantener su modo de vida. Se ha estimado que la renta media en 1642 de un par de Inglaterra rondaba las 730.000 libras, pero sus deudas duplicaban esa cifra. Los palacios de los grandes de Europa suponían un reconocimiento, tanto de su capacidad para la gestión de sus deudas como de la importancia del consumo de lujo para mantener su estatus social, y entre ellos destacaban los de los príncipes europeos, mucho más endeudados que sus predecesores.

La deuda y el crédito estaban presentes en la vida de la gente porque tenían connotaciones morales. La bancarrota era ampliamente considerada como un fraude, y el volumen de la legislación al respecto parece reflejar su creciente incidencia. La usura daba al crédito una dimensión moral aún más ambivalente. Todos estaban de acuerdo en que era un pecado, y la mayoría de la gente lo consideraba también un delito, pero no se ponían de acuerdo en cuál era el límite para poder hablar de usura. En el derecho canónico y civil, la usura se definía como la exigencia de un interés garantizado (esto es, sin riesgo para el prestamista) por encima de la suma prestada. Los humanistas y teólogos habían comenzado a cuestionarse esa definición por razones bíblicas y lógicas. ¿Debían aplicarse a los cristianos las disposiciones del Antiguo Testamento? En tal caso, solo se cometía un pecado cuando se podía atribuir a la acción una intención. En el caso de las anualidades (una especie de hipoteca) a pagar por una propiedad, por ejemplo, se podía argumentar que con ellas se estaban de hecho comprando los derechos a los frutos producidos por el dinero recibido como présta-

mo. La anualidad podía parecer el pago de una deuda, pero con ella se compraba un derecho, ya fuera a la propiedad de una tierra u otros activos con valor real.

A menudo esas cuestiones se discutían bajo el prisma de la religión, a través del cual se veía, vivía y juzgaba el mundo real. El debate atravesaba las divisiones religiosas y los teólogos protestantes estaban tan divididos sobre esa cuestión como sus oponentes católicos. Lutero tendía a ser conservador, suspicaz frente a los argumentos tendenciosos sobre la usura. A ese respecto cruzó sus armas dialécticas con su adversario católico Johann Eck, pero aceptó que en determinadas circunstancias era legítimo prestar dinero con interés (por ejemplo, en el caso de las becas a estudiantes). Sobre Calvino influía la opinión del ilustre jurista francés Charles Dumoulin, quien argumentaba que la usura debía juzgarse por las circunstancias en las que se había prestado el dinero, debiendo apreciarse si era desproporcionado o no el interés aplicado. No había nada intrínsecamente perverso, decía, en prestar con interés a gente que iba a usar el dinero productivamente. Calvino reprodujo sus opiniones en una carta privada en 1545, pero pidió a su corresponsal que no la hiciera circular en el extranjero.

Martin Bucer, el reformador protestante de Estrasburgo, vio sus opiniones ridiculizadas en *The Market, or Fayre of Usurers*, un folleto publicado en Inglaterra en 1550, que presentaba un diálogo imaginario en el que Pasquil y Usurer debatían la cuestión, ofreciendo este último (personificación del propio Bucer) como prueba de que la usura no era necesariamente pecado: «No hablo de una gran usura, como vos pensáis, sino de unas ganancias razonables y decentes». La respuesta de Pasquil reflejaba el pensamiento tradicional sobre esas cuestiones durante aquel período: había solo dos tipos de préstamo: el que se hacía «por caridad cristiana» libremente y por amor a Dios, y el codicioso; cargar intereses a un préstamo era cometer un robo. En cuanto a la legislación sobre los tipos de interés, esos argumentos debían adaptarse al mundo tal como era. El Parlamento inglés permitió en 1545 un interés de hasta el 10 por 100. En la República neerlandesa, el Estado solo controlaba la usura que se consideraba antisocial, pero la Iglesia Reformada neerlandesa decretó en 1581 que ningún prestamista (ni sus sirvientes o su familia) podía ser admitido en los servicios religiosos hasta que hubiera expresado públicamente su rechazo de la profesión bancaria.

El mercado del dinero no estaba pues totalmente abierto pero au-

mentó en complejidad y sofisticación. Las anualidades extendieron las líneas de crédito europeas. Se podía tomar dinero prestado instituyendo sobre él una hipoteca perpetua. Más atractivas todavía eran las anualidades sobre las rentas públicas, cuando alguien proporcionaba a un gobierno municipal o estatal determinada suma a cambio de un pago anual «perpetuo» (esto es, heredable) o durante el «resto de su vida». Eran populares y complacían a ambas partes. En 1520 el papado declaró las anualidades lícitas y eximidas de las leyes contra la usura, aprovechándolas a continuación él mismo, como hicieron muchos gobiernos. Durante la primera década del siglo XVII la monarquía papal tenía 10 millones de *scudi* de anualidades pendientes con diversos fondos (*monte*), cuyos intereses anuales absorbían la mitad de sus rentas ordinarias. La ciudad-Estado de Génova tenía en 1600 el equivalente a 391,65 toneladas de plata en anualidades pendientes, que suponían una gran proporción de sus modestos recursos.

En los Países Bajos la cuestión de las anualidades abrió la puerta a una revolución financiera por la que, primero las ciudades de Holanda (Amsterdam, Dordrecht, Gouda, Haarlem y Leiden) y luego toda la provincia se hacían garantes de las deudas de sus señores Habsburgo. Aquella revolución redefinió las relaciones entre gobernantes y gobernados en los Países Bajos y permitió la independencia financiera de la provincia, mantenida durante la subsiguiente rebelión neerlandesa. Según una estimación, en el momento de la bancarrota de Felipe II en junio de 1557 las rentas ordinarias de Castilla (530 millones de maravedíes en 1559) soportaban una carga anual de 542,7 millones de maravedíes en pagos de intereses sobre los juros. Cada bancarrota daba lugar a un aumento del volumen de los juros al convertir la deuda a corto plazo en anualidades a largo plazo como parte del acuerdo con los acreedores. Con todas las rentas anuales a disposición de la corona de Castilla comprometidas en el pago de intereses sobre sus juros, a la corona solo le quedaban como fuentes de ingresos disponibles el tesoro de las Indias, subsidios eclesiásticos ocasionales y las concesiones cada tres años de las Cortes de Castilla.

A partir de 1522 la monarquía francesa también se dedicó a emitir anualidades a través de la agencia supuestamente independiente del ayuntamiento de París (*rentes sur l'hôtel de ville de Paris*), con pagos de intereses sobre rentas particulares. Durante el reinado de Enrique II (1547-1559) se vendieron alrededor de 6,8 millones de *livres*. En 1600 totalizaban 297 millones de *livres*, alrededor de 15 veces los ingresos

anuales de la corona. Cuantas más *rentes* vendía la monarquía francesa, más frecuentes eran los descuentos, mayores las cargas de los intereses sobre los ingresos de la corona y por tanto los atrasos (de hecho, una bancarrota disfrazada). Tras las guerras de la Liga, el duque de Sully [Maximilien de Béthune], ministro de finanzas de Enrique IV, organizó un impago selectivo de los intereses. Las *rentes* emitidas con descuento o durante la Liga Católica fueron unilateralmente ignoradas. A partir de 1600 la gran cuestión financiera en Francia era cómo se podía obligar a un rey soberano a pagar las deudas contraídas con sus súbditos.

Los habitantes de las ciudades necesitados de créditos disponían de innumerables prestamistas y pignoradores profesionales y a tiempo parcial a los que acudir. El aumento del consumo dio pábulo a la diversidad de bienes que se podían pignorar. En muchos lugares, joyeros y orfebres actuaban también como prestamistas. Fuera de la península italiana se les conocía como «lombardos» (lo que se reflejaba en las calles que llevaban ese nombre) y en Alemania y Europa oriental eran especialmente los comerciantes judíos los que ofrecían una gran variedad de servicios financieros. Sin embargo, y en particular en el sur de Europa, se crearon instituciones de caridad para mantener a los pobres lejos de las manos de los usureros. A medida que avanzaba el siglo, esas fundaciones piadosas (*Monti di Pietà*), vástagos de los movimientos por la reforma religiosa en la península italiana, crecieron en escala y número. La mayoría obtenían su capital de donaciones caritativas, que a veces explicitaban que la única función de la fundación era prestar dinero a los pobres con bajos tipos de interés. Los mayores *monti* disponían de cantidades impresionantes de capital (muy por encima de medio millón de ducados en Roma, Verona o Turín) y ofrecían facilidades bancarias. Por razones que no están del todo claras, esos bancos para pobres se difundieron poco al norte de los Alpes, aunque no fuera por deseo o intención de alguien en particular. El Parlamento inglés consideró propuestas parecidas en 1571 y el cronista y empresario flamenco Pieter van Oudegherste presentó en 1576 un plan a Felipe II para establecerlos en todo el imperio español. El plan nunca se desarrolló como tal, aunque había algunos en ciudades neerlandesas, siendo el más famoso la Casa de Préstamos (*Huis van Lening*) de Amsterdam, fundada en 1614, y después de 1600 se crearon algunos más en los Países Bajos españoles.

También existían bancos para depósitos privados, dirigidos princi-

palmente por mercaderes banqueros o sus agentes, cuyas operaciones se limitaban a los principales centros urbanos. Poco a poco se fueron difundiendo en Italia durante la década de 1570 los primeros cheques negociables (*polizze*), como variante de los giros bancarios, esto es, transferencias de depósitos (*girata*). Esos bancos privados trabajaban en general con un sistema de reserva fraccionada, prestando únicamente una parte de lo que en ellos se había depositado de manera que quedara garantizada su estabilidad. Aun así, muchos de ellos quebraron, llevándose consigo los ahorros de sus depositantes y reforzando la opinión de que los bancos eran simplemente formas de estafar el dinero a la gente ingenua.

Entre las elites mercantiles fue mucho más significativa la difusión de las letras de cambio, que eran ya un instrumento establecido que permitía a los mercaderes colaborar en el envío de fondos a distancia. Al ir ganando mayor respaldo legal y credibilidad en el mercado, la letra de cambio se convirtió en el medio con el que los mercaderes pasaban fondos de una moneda a otra, compensaban sus deudas en el extranjero y llevaban a cabo diversas operaciones comerciales. Un mercader de Amberes decía: «No se puede comerciar sin ellas, del mismo modo que no se puede navegar sin agua». Los mercaderes más astutos podían hacer grandes ganancias con esas operaciones, ya que la conversión en efectivo de una letra de cambio lleva un tiempo, y si en ese plazo se modificaba el tipo de cambio de una moneda a otra, una de las partes obtenía una ganancia legítima. Los tribunales, primero en Inglaterra, pero más tarde en toda Europa, aceptaban que las letras de cambio pudieran ser transmitidas y negociadas entre distintas partes. Esto abrió la puerta a la generación de crédito por los propios mercaderes a más largo plazo, renegociando las letras de cambio o aplicándoles diversos descuentos. En 1650 la letra de cambio se había convertido en parte esencial del sofisticado sistema de pagos comerciales multilaterales.

El comercio y las finanzas prosperaban con la transmisión de noticias, siendo decisivas para las decisiones comerciales las «noticias más recientes» llegadas de otros centros comerciales. Los archivos de las elites comerciales de Europa están repletos de cartas y correspondencia que mezclaban las habladurías familiares con los precios de las mercancías. Las 16.000 cartas reunidas entre los años 1568 y 1605 en los archivos de la familia Fugger en Augsburgo nos proporcionan una perspectiva de cómo una familia con los oídos atentos podía aprove-

char las novedades. Los informes manuscritos de sus agentes en distintos centros comerciales (Amberes, Colonia, Venecia y Roma) les proporcionaban una amplia variedad de noticias de toda Europa así como del Nuevo Mundo, India y Oriente Medio, con detalles sobre cuestiones que iban desde las coronaciones reales hasta los crímenes callejeros más corrientes. Incluían por ejemplo la historia de una persona que desempeñaba el papel de Cristo en una procesión, a la que hizo detener un acreedor que representaba a Judas. En 1582 una sucesión de cartas contenía descripciones del festival celebrado durante 51 días en Constantinopla con motivo de la circuncisión de Mehmed, hijo del sultán reinante Murad, al cumplir los quince años. Por aquel entonces comenzaron a ser publicados regularmente los precios de las mercancías y los tipos de cambio, que nos ofrecen una vistosa panorámica de los principales centros comerciales de Europa en 1600.

Para esa fecha había en la mayoría de ellos un local o edificio (*loggia*) donde los mercaderes podían cerrar sus contratos, provisto de instalaciones adicionales. En Nápoles estaba en la Piazza del Mercato; en Venecia su equivalente estaba en el Campo di Rialto, el corazón del barrio mercantil de la ciudad. La Bolsa de Hamburgo creada en 1558 tenía como modelo la de Amberes, que había abierto sus puertas en 1531. En el piso superior de la de Londres, construida en 1569, había comercios, algunos de ellos a cargo de mujeres. Tales tiendas coexistían con mercados y ferias como parte de la creciente complejidad del comercio minorista en Europa. El Cheapside de Londres era la mayor y más ancha vía pública de la ciudad en el siglo XVI, así como su mayor centro comercial. Un mercado de alimentos corría a lo largo de una mitad de la calle mientras que papeleros y libreros ocupaban la otra mitad. Las tiendas a nivel de calle eran alquiladas a otros comerciantes. Thomas Potter, un estudiante de medicina de Basilea, miraba desde su ventana en 1599, maravillándose de «los grandes tesoros y grandes cantidades de dinero» que había visto en «The Naked Boy», «The Frying Pan» or «The Grasshopper» (distintas tiendas del Cheapside). Los almacenes cercados ofrecían una experiencia teatral de la venta minorista. En Venecia las *Fabbriche Nuove* (1550-1554) constituían un nuevo complejo en el Rialto frente al Gran Canal. Las pequeñas ciudades del norte de Italia (Imola, Pomponesco, Carpi o Gazzuolo) todavía llevan el sello de las calles y plazas centrales, rediseñadas durante aquel período con comercios alineados. La distribución de libros ilustra tendencias más amplias. En 1600 los impresores habían desarrollado téc-

nicas de venta mayorista para llevar sus productos al mercado, que incluían anuncios, catálogos distribuidos en las ferias internacionales, agentes y proveedores. Sin embargo, los libreros que trabajaban en comercios eran los que mejor conocían el mercado local.

El término «capital» designaba durante aquel período la riqueza de un mercader o una institución, aunque había otros términos más corrientes que significaban lo mismo. El capitalismo europeo no estaba todavía organizado en torno al crecimiento de estructuras financieras (bancos, cartas de crédito, etc.), la producción industrial y el trabajo asalariado. El crédito, el comercio y las transacciones dependían de agentes personales y los comerciantes europeos se sentían más inclinados a invertir en tierras, títulos, oficinas administrativas o empresas de caridad que en la producción industrial. Sus inversiones eran por tanto no fungibles (difícilmente convertibles en dinero líquido). Los lazos personales y la valoración de la solvencia individual de la gente eran esenciales. Las firmas mercantiles de Europa eran retículas de familias, a menudo con conexiones étnicas o religiosas. Esas empresas familiares ofrecían cierto grado de estabilidad a los nexos comerciales europeos, aunque la mayoría de ellas fueran oportunistas, aprovechando cualquier trato que pareciera ofrecer una posibilidad de beneficio, y no solían durar más de tres generaciones.

El sistema financiero europeo prosperó en muy diversas circunstancias. No requería instituciones representativas, aunque los estados estables servían de ayuda. Podía sobrevivir al impago de sus deudas por los gobiernos, aunque su injerencia en la moneda mediante la depreciación podía ocasionar catástrofes. No era particularmente sensible a los precios del crédito y ofrecía amplias oportunidades para agentes e intermediarios que realizaban servicios especiales. Hacia 1650 los agentes de cambio habían cobrado mayor importancia en todas partes. Con tantos financieros y agentes y tanto secreto, los negocios se cerraban rápidamente; el marco parecía más seguro de lo que era en realidad.

Cabalgando la ola

La inflación monetaria era un hecho corriente durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII. El precio medio de un *setier* (un saco de grano equivalente a 250 kg) de la mejor calidad en el mercado de París subió

desde un poco más de una *livre* en 1500 hasta 4,15 en 1550, 8,65 en 1600 y 18 en 1650. Si se hace el promedio anual, la subida era modesta, pero acumulativamente era el período más largo de inflación mantenida y continua hasta esa fecha. Ese fenómeno desafiaba las ideas de la Cristiandad sobre lo que constituía la riqueza y la recompensa.

Durante el siglo XVI se produjo un debate muy vivo sobre lo que causaba ese «encarecimiento» sin precedentes de las cosas. Los comentaristas del siglo XVI relacionaban el aumento de los precios con los recientes depósitos monetarios, aunque seguían perplejos por la relación entre riqueza y valor. El astrónomo polaco Nicolás Copérnico escribió largamente sobre los efectos de la depreciación de la moneda del país, señalando que «el dinero puede perder su valor por su excesiva abundancia». En su *Historia General de las Indias* (1552), López de Gómara admitía que el aumento de los precios en América era «el resultado de que la riqueza de los incas hubiera pasado a manos españolas». El famoso canónigo agustino y profesor de la Universidad de Salamanca Martín de Azpilcueta (llamado «Navarrus»), generalizaba esa percepción en su tratado *Comentario resolutorio de cambios* (1556): «*caeteris paribus*, en los países donde existe una gran escasez de dinero, todos los demás bienes vendibles, e incluso las manos y el trabajo de la gente, se venden por mucho menos dinero que cuando es abundante». El problema, para él y sus colegas de derecho natural y teología moral en Salamanca, era cómo reconciliar esas fuerzas del mercado con los imperativos de la justicia social, un precio equitativo para los bienes y la protección de los intereses de los pobres.

¿Fueron las importaciones de plata del Nuevo Mundo la causa de la inflación? La relación entre los aumentos de precios registrados y las importaciones no es tan estrecha como se pensó en otro tiempo. La inflación del siglo XVI comenzó antes que las importaciones, y su minusvaloración descompensa la correlación posterior. Esto no refuta, no obstante, la proposición más general, apoyada por serios estudios económicos, de que la inflación tuvo mucho que ver con los cambios en la oferta monetaria, que fueron enormes. Pero la pregunta más relevante al respecto es: ¿qué es lo que impidió que esos cambios dieran lugar a una inflación desbocada, y no gradual? Solo podemos reflexionar sobre las coyunturas notables y fortuitas que permitieron que una proporción significativa del flujo de metales preciosos en Europa sirviera para estimular el comercio con el Lejano Oriente y con Rusia. Sin esa

válvula de seguridad, la «Edad de Plata» europea habría provocado pronto grandes turbulencias.

Evidentemente, los gobernantes europeos no entendieron lo que estaba sucediendo, como se deduce de las operaciones de envilecimiento de la moneda llevadas a cabo por varios príncipes europeos, y que afectaron igualmente a la oferta monetaria. El objetivo del envilecimiento era reducir el peso de una moneda o la cantidad de metal precioso en ella, e incrementar así el número de monedas con un valor nominal determinado que se podían acuñar a partir de determinada cantidad de ese metal. La operación era tan rentable que tenía lugar a intervalos regulares. Entre 1521 y 1544 las administraciones borgoñona y Habsburgo envilecieron sus monedas de plata, tanto en fineza como en peso, nada menos que doce veces. Las monedas inglesas perdieron más del 35 por 100 de su contenido en plata entre *c.* 1520 y 1650, la mayor parte durante la década de locura económica iniciada a finales del reinado de Enrique VIII y conocida como el «Gran Envilecimiento» (1544-1553). En Francia sucesivos envilecimientos tuvieron como consecuencia que la principal moneda de plata francesa alrededor de 1650 (el *écu blanc*) contuviera menos de la mitad de plata que en 1488. En tierras alemanas los encargados de las cecas aprovecharon sus concesiones para envilecer la moneda, creando un período de odio popular generalizado (conocido como el *Kipperund Wipperzeit*) contra los «defraudadores» y «tramposos» a los que mucha gente creía culpables y que parecía anunciar el Fin de los Tiempos. Incluso la monarquía española, que no las envileció durante el siglo XVI, recurrió a un envilecimiento catastrófico de las monedas de 1 a 8 maravedís acuñadas en la ceca de Segovia en 1607.

El envilecimiento generó en su época un intenso debate. En Inglaterra Sir Thomas Smith, en su *De Republica Anglorum* (publicado en 1583, pero escrito antes), lo entendía como fraude principesco. Al otro lado del canal Jean Cherruyer (o Cherruyl), señor de Malestroit, especialista monetario de la corona francesa, argumentaba que, debido a los sucesivos envilecimientos, la inflación era más «imaginaria» que real. Era una paradoja (esto es, una confusión popular) que los artículos hubieran subido de precio; en realidad no había sido así, y con la misma cantidad de plata se seguía comprando la misma cantidad de grano, gracias al efecto del envilecimiento. Dos años después le dio la réplica el prometedor jurista francés Juan Bodino, cuya «respuesta» a la «paradoja» de Malestroit se basaba en pruebas empíricas para mos-

trar lo contrario de lo que este aseguraba, esto es, que se había producido una inflación monetaria a gran escala. Bodino se inclinaba a creer (al menos en la segunda edición de su «respuesta») que se debía a las importaciones de plata americana. Era aún más enfático al afirmar que era una manifestación de tiranía que los príncipes engañaran con las monedas a expensas de la riqueza pública, y defendía que las monedas debían contener lo que decía en ellas en cuanto a su contenido de metal precioso. Bodino entendía que había una relación fundamental entre acuñación y buen gobierno, aunque durante su vida los valores de la comunidad estaban comenzando a quedar arrumbados por los tonos más duros y más autoritarios de la obediencia a la voluntad absoluta del príncipe.

Durante el siglo XVII la riqueza mineral era considerada algo así como un cáliz envenenado. El pensador político inglés James Harrington escribió: «Colón ofreció oro a uno de vuestros reyes, y por su feliz incredulidad otro príncipe bebió también el veneno, hasta la consunción de su propio pueblo». Y tal como decía el ilustre diplomático español Diego de Saavedra Fajardo en sus *Empresas Políticas. Idea de un príncipe político cristiano* (1640), era el propio Dios quien había ocultado los metales preciosos en la tierra, precisamente para que no hubiera de ellos más que lo estrictamente necesario para propósitos comerciales. La riqueza ilimitada, como la de las minas mexicanas y peruanas, había sido el «oro del loco». Y proseguía, haciéndose eco de una famosa observación de Justus Lipsius: «¿Quién habría creído que con el oro de aquel mundo también se conquistaría este?».

Bajo el debate sobre el valor del dinero subyacía otro, mantenido por los humanistas sobre la base de los autores de la Antigüedad, sobre las relaciones adecuadas entre el negocio (*negotium*) y la vida tranquila (*otium*). Aristóteles había enseñado que acumular riqueza era una parte natural de la buena administración del hogar, pero solo si se limitaba a la satisfacción de necesidades. En otras circunstancias, la riqueza corrompía a quienes la acumulaban. Sin embargo, había quienes argumentaban —como el autor neerlandés Dirck Volckertszoon Coornhert—, que un mercader podía ser un buen cristiano adquiriendo riqueza a fin de distribuirla en buenas causas. Durante el siglo XVII ese debate dio un paso más allá. Los intelectuales franceses se aventuraron a argumentar durante las décadas de 1630 y 1640 que el *amour propre* era un estímulo adecuado para el comportamiento moral, que la amistad podía basarse en la búsqueda de intereses egoístas pero mutuamen-

te compartidos, y que la búsqueda de la riqueza por sí misma no era una pendiente resbaladiza hacia la corrupción, sino algo que interesaba a todos. En los Países Bajos el jurista neerlandés Hugo Grocio [de Groot] argumentaba que la ley más fundamental de la naturaleza era la autopreservación y que el derecho humano más natural era, por tanto, el interés propio. La busca de ese interés propio (lo que incluía la adquisición de riqueza personal) no era pues necesariamente algo malo. Tales ideas, aunque no fueran todavía prevalecientes, señalaban sin embargo lo mucho que se había alejado Europa en 1650 del consenso moral que había dominado la Cristiandad en vísperas de la Reforma.

Thomas Hobbes, quien pasó mucho tiempo en compañía de intelectuales franceses, publicó en 1651 su *Leviatán*. El título se refería al monstruo marino mencionado en la Biblia y considerado comúnmente como guardián del infierno. En el texto de Hobbes el «Leviatán» es un soberano moralmente neutral, que gobierna individuos humanos arrastrados cada uno de ellos por sus apetitos y deseos egoístas. No es que sean, dice Hobbes, ni buenos ni malos, «porque esas palabras [...] son siempre usadas en relación con la persona que las usa: no son nada simple y absoluto, por tanto». En un estado de naturaleza, cada hombre tiene derecho a todo, «incluso al cuerpo del otro», y por eso era una jungla competitiva en la que «la vida del hombre era solitaria, pobre, despreciable, embrutecida y corta». En la formulación de Hobbes era la puesta en común prudente de intereses individuales la que había creado los poderes del gobernante soberano, acordando los seres humanos rendirle parte de sus instintos competitivos a fin de que el reino del derecho sirviera como marco para la sociedad civil. Sin embargo, en el texto de Hobbes no había nada que hiciera la búsqueda de riqueza y beneficio intrínsecamente buena o mala, más allá de lo que dictaba el gobernante soberano, y los contemporáneos veían en las páginas de su libro un universo político en el que la moralidad social se había convertido en lo que el príncipe decía que era.

5

NOBLES AFANES

LAS FORTUNAS DE LA CABALLERÍA

La misión de la nobleza era defender la Cristiandad por la fuerza de las armas. La caballería era la institución fundada por la Iglesia con ese fin. Se centraba en el rito del espaldarazo (o bendición), que confería al caballero la gracia que le permitiría cumplir sus deberes cristianos. El código aristocrático de la caballería, promovido por los rituales y la etiqueta de las órdenes militares, se transformó gradualmente a finales de la Edad Media en un código moral más general, en parte bajo la influencia de los manuales de conducta y de una pujante literatura caballeresca vernácula. Hacia 1500 era ya muy general la queja de que la caballería estaba en decadencia, pero los «libros de caballerías» impresos en verso y prosa en lenguas vernáculas eran todavía muy populares, sobre todo el *Amadís de Gaula*. Era la lectura favorita del joven Felipe II, y en 1548 María de Hungría, la institutriz-reina de los Países Bajos españoles, organizó para él en el castillo de Binche (Valonia) un festival basado en el ciclo artúrico que encarnaba sus sueños caballerescos. La reproducción de ritos como el espaldarazo y los torneos en las cortes principescas, que no fueron declinando gradualmente hasta finales del siglo XVI, ofrece pruebas adicionales de que la caballería se convirtió en una vía por la que las elites aristocráticas seculares se retiraban de la creciente brutalidad de la guerra a un mundo imaginario habitado por caballeros gentiles y perfectos, en el que no existían clérigos vehementes u otra gente disconforme y alborotadora.

Así pues, la caballería no desapareció, pero su importancia cambió hasta que, como la Cristiandad, se convirtió en una tierra de fantasía, trasmutándose en un código cortesano de comportamiento aristocrático que reflejaba la evolución experimentada por la autoridad política, así como la obediencia y el servicio que se esperaba de sus elites secula-

res. Como estilo militar se había desvanecido en los conflictos acontecidos, no para proteger a la Cristiandad de sus enemigos, sino para defender una de sus versiones contra otra, y promover los objetivos dinásticos de determinadas casas principescas. La nobleza experimentó igualmente un cambio considerable durante ese mismo período, llegando a significar un estatus social hereditario, ajeno a las proezas militares. En la Europa de los siglos XVI y XVII la mayoría de los nobles que reclamaban la dignidad de la caballería nunca habían empuñado una lanza en la batalla. Llevar al cinto una espada para proclamar la pertenencia a una orden caballeresca y adoptar sus símbolos y maneras se convirtieron en marcas de distinción de la clase dominante.

Il Galateo overo de' costumi (1558), de Giovanni Della Casa, derivó el código moral caballeresco hacia cuestiones de distinción y comportamiento noble. Torquato Tasso reinterpretó la Primera Cruzada en el marco de agitación personal y contrarreforma de su época en *La Gerusalemme Liberata* (1580). El amor, el heroísmo y el autosacrificio se convirtieron en señas de la verdadera nobleza en un mundo de degradación moral; una escena del poema inspiró el dueto operístico de Claudio Monteverdi *Il Combattimento di Tancredi e Clorinda* (1624). *Os Lusíadas* (1572), de Luís de Camões, aprovechaba el romance caballeresco para celebrar el descubrimiento portugués de la ruta marítima hacia la India, mientras que *Faerie Queene* [La reina de las hadas] (1590, 1596) de Edmund Spenser trasladaba la caballería a un mundo de realismo mágico en el que la gente de su época podía leer glorificados ciertos episodios de las expediciones isabelinas a Irlanda y los Países Bajos.

Los romances caballerescos eran muy populares porque servían de puente entre la realidad y la ilusión. Una obra literaria, por encima de todas las demás, exponía esa brecha tal como era. Miguel de Cervantes Saavedra vivió las ambigüedades de los nobles que trataban de defender una Cristiandad que ya no existía, y sobre las que más tarde escribiría *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (2 vols., 1605 / 1615). Provenía de una familia noble venida a menos; su abuelo paterno había sido comerciante en Córdoba y su padre trabajó como abogado para el tesoro de la Inquisición Española y (gracias al patrocinio aristocrático) se convirtió en juez del tribunal de apelaciones. Cuando los contemporáneos se preguntaban si los Cervantes eran nobles o no, decían que al parecer nunca habían pagado impuestos, que se vestían de seda y que «sus hijos eran vistos a menudo en las justas, sobre bue-

nos y poderosos caballos». Cuando la familia decayó en tiempos duros, esos hijos trataron de mantener las apariencias mientras se ganaban la vida en el mundo, pero cada intento traía nuevas decepciones. Miguel, establecido en Sevilla durante un tiempo, intentó trasladarse al Nuevo Mundo español, pero fue rechazado. Huyendo de las consecuencias de un duelo cortesano en Madrid a finales de 1568, se expatrió poniéndose primero al servicio del cardenal Giulio Acquaviva en Roma e incorporándose a continuación al Tercio de Miguel de Moncada en Nápoles.

Como muchos de sus contemporáneos, Cervantes sopesó las ventajas de ser un noble de la pluma y no de la espada: «porque aunque las letras han sido el fundamento de más haciendas que las armas, los soldados tienen todavía una superioridad indefinible sobre los hombres de letras y cierto esplendor que los pone por encima de todos». Esto le llevó a servir en un galeón en Lepanto junto con su hermano Rodrigo. En la batalla su mano izquierda resultó aplastada y recibió una grave herida en el pecho. A su regreso a España en 1575 fue capturado por corsarios berberiscos, que lo mantuvieron cautivo cinco años en Argel pidiendo por él un rescate de 500 escudos. Su familia vendió sus posesiones para pagarlo y realizó varias peticiones al Consejo Real en demanda de ayuda para su liberación. Intentó fugarse en varias ocasiones y tuvo finalmente la fortuna de que tres frailes mercedarios llegados desde Valencia lo rescataran cuando estaba a punto de ser trasladado a Constantinopla. Obligado a vivir de la pluma y no de la espada, Cervantes se convirtió en 1587-1588 en comisario de provisiones de la Armada «Invencible» en Andalucía y a partir de 1594 en recaudador de impuestos atrasados (tercias y alcabalas), siendo de nuevo encarcelado en 1597 bajo sospecha de peculado, mientras su hermano fungía como soldado de escasa fortuna en la guerra de Flandes.

En prisión comenzó a escribir los primeros capítulos de lo que se convirtió en la novela de aventuras de Alonso Quijano, un gentilhombre rural retirado de un pueblecito de La Mancha, a quien excitó tanto la lectura de libros de caballerías que dejó de comer y dormir, por lo que «se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio». Decidido a convertirse en caballero andante, apañó como pudo una armadura y se rebautizó a sí mismo como «Don Quijote» imaginando asimismo para un caballejo que tenía el sonoro nombre de «Rocinante»; más tarde convenció a un campesino vecino, Sancho Panza, para que le sirviera como escudero. Don Quijote aprovecha cuantas oportunidades se le

brindan para convertirse en caballero andante en un mundo que parece haber dejado de ser la Cristiandad, pero siempre fracasa. En la escena más conocida del libro divisa en el horizonte unos molinos de viento, habituales en el paisaje de La Mancha pero también símbolo de los rebeldes neerlandeses. Don Quijote dice a su escudero: «La ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos a desear; porque ves allí, amigo Sancho Panza, donde se descubren treinta o poco más desaforados gigantes con quien pienso hacer batalla, y quitarles a todos las vidas [...] que esta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra». Cuando el siempre pragmático Sancho Panza le dice que no son gigantes sino molinos, Don Quijote le responde con su optimismo alucinado: «Bien parece [...] que no estás cursado en esto de las aventuras; ellos son gigantes, y si tienes miedo quítate de ahí, y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla». La réplica de Sancho Panza aparece más adelante en el libro: «He oído decir que esta que llaman por ahí Fortuna es una mujer borracha y antojadiza, y sobre todo ciega». La suerte de los nobles en el siglo XVI y a principios del XVII tenía más que ver con el azar que con la protección de la Cristiandad.

SEÑAS DE DISTINCIÓN

El dilema para las sociedades estratificadas de Europa era cómo aplacar la animosidad personal. Las riñas familiares y la envidia social eran destructivas en sociedades donde la riqueza era limitada, muy pretendida, y obtenida en todo caso a expensas de otro. Su potencial dañino resultaba exacerbado por el conflicto religioso de la Reforma. Una vía de escape eran los rituales de gestos y culturas del decoro que convertían formas de comportamiento en distinciones sociales. En la sociedad estamental tales señas de distinción eran la manifestación cotidiana de lo que mantenía unida a la Cristiandad.

En 1580 el magnate polaco Stanislaw Siecienski se trasladó desde Mazovia hasta las tierras fronterizas del sureste de Polonia en torno a Przemysl, una ciudad rodeada por los latifundios de los nobles de la región, junto a la ruta que atravesaba los Cárpatos hasta Hungría. Allí construyó un nuevo palacio en torno a un patio, cuyos lados representaban los cuatro continentes del globo, y las torres ovales erigidas en

cada extremo estaban dedicadas a los pilares de la sociedad estamental: el «divino», el «papal», el «real» y el «noble». Para entrar había que cruzar una laguna por un puente que llevaba hasta un portón en lo alto del cual había un reloj de torre, desde la que los sirvientes podían observar el camino de llegada y anunciar la aproximación de visitantes de alta cuna mucho antes de que llegaran al portón. El rey y la reina de Polonia, Segismundo III y Constanza de Austria, fueron recibidos allí como huéspedes en 1608. Los saludos y despedidas formaban una parte esencial de los rituales de la sociedad estamental y en ningún lugar eran más elaborados que en el «paraíso de los nobles» polaco-lituano. Para acompañar la bienvenida había varios tipos de inclinaciones, genuflexiones, apretones de manos y besos. Los sombreros desempeñaban una parte importante del procedimiento, descubriéndose en el momento de la inclinación y trazando con él un arco lo bastante amplio como para barrer el suelo. En los procedimientos oficiales polacos había que descubrirse cada vez que se mencionaba al rey o al Papa. El abrazo físico, inicialmente considerado como una costumbre algo plebeya, se convirtió en un elemento indispensable de los rituales sociales nobles. Los campesinos besaban obligatoriamente las manos de sus señores, y la nobleza menor esperaba hacer lo mismo a sus magnates, que podían quitarse o no los guantes dependiendo del rango del individuo en cuestión.

El modo en que uno caminaba, se vestía, hablaba o cabalgaba indicaba quién era. Los libros de etiqueta le decían a uno cómo usar el lenguaje corporal para dominar sus emociones y el espacio a su alrededor. Algunos gestos no obtenían la aprobación de esos libros, especialmente el contoneo masculino mostrado en tantas pinturas de la época. Esa postura —de pie manteniendo con una mano un bastón, una fusta o unos guantes de cuero, descansando su peso sobre una pierna y con la otra mano sobre la cadera— podía indicar la contención de un hombre de Estado o la presunción de un pavo real, pero manifiesta en cualquier caso una apropiación de espacio moral y político. El *Cavalier* (1624) de Franz Hals no ríe con nosotros; nos está dando un codazo en pleno rostro.

Los tutores se encargaban de inculcar los deportes nobles, y desde principios del siglo XVII lo hacían cada vez más en academias especializadas en las artes de la monta y la esgrima. A menudo se enseñaban junto a la danza, y la de la nobleza polaca dio lugar a la polonesa o «danza de paseo», muy comentada por los viajeros que visitaban el

país. La transgresión de las convenciones sociales era cada vez más difícil para quienes se hallaban en los escalones más altos. El rey Segismundo III fue ridiculizado por la baja nobleza polaca debido a su gusto por el juego de pelota. Los álbumes familiares de nobles polacos registran las elaboradas fórmulas que regulaban cómo invitar a un vecino a cazar, cómo expresar la condolencia por la muerte de alguien o cómo felicitarlo por un regreso tranquilo a casa. La revolución silenciosa en el ansia europea de comunicación creó también una mayor conciencia de la distinción social y de las diversas formas de distanciar a unos grupos sociales de otros. Como sugieren las cuatro torres del palacio de Krasiczyn, tanto la corte como la Iglesia Católica tenían mucho que ver con la elaboración de rituales de distinción pero también lo tenía la intención de crear una «comunidad piadosa» en la que el pueblo conociera cuál era su lugar y actuara conforme a ello, como reflejan los textos de Szymon Starowolski, nacido en una familia noble lituana empobrecida y que pasó su vida como tutor de hijos de magnates. En la *Reformacja obyczajów polskich* [Reforma de las costumbres polacas] presentaba un mundo idealizado en el que las gradaciones sociales estaban determinadas por distintas responsabilidades.

Los sueños de armonía social sobre la base de las distinciones sociales no eran nuevos en Polonia. Mikolaj Rej, un noble polaco autodidacta de medios modestos e ideas protestantes, se convirtió en un magnate propietario de varias aldeas y una nueva ciudad denominada Rejowiec. Entre sus escritos cabe citar *Krotka rozprawa miedzy trzemi osobami, panem, woytem a plebanem* [Corta conversación entre un caballero, un bailío y un plebeyo] (1543), en el que exponía irónicamente los males sociales de la época: la ignorancia del clero, la codicia de los funcionarios y la corrupción de la vida política. Para Rej, el mundo era cada vez más complicado: era más difícil vivir según los ideales de la virtud y la armonía social.Quería creer que esta última residía en la familia noble cuya honestidad era recompensada con la lealtad de los sirvientes, pero en su drama en verso *Kupiec* [«El Mercader»] le daba la vuelta a la moralidad convencional. El mercader en cuestión es un parásito social que abandona a su primera mujer («Conciencia») y tiene un hijo «(«Beneficio») con la segunda («Fortuna»). En el Juicio Final con el que acaba la pieza (una parodia de una corte señorial polaca), el príncipe, el obispo y el bailío invocan en vano sus virtudes y el mercader se salva gracias a su fe en la gracia de Cristo. En resumen, nada era simple en lo que se refería a conciliar los ideales con el mundo real.

Eso no impidió a las elites europeas intentar esa simplificación mediante una legislación suntuaria que cubría un amplio abanico de comportamientos sociales, del vestido a los modales en la mesa, desde el llanto en los funerales hasta la conducta desordenada en las bodas. Esas leyes se convirtieron en una preocupación creciente de los legisladores europeos y su abundancia quizá muestra que sabían que era una batalla perdida; pero no es que las ordenanzas fueran una farsa, sino más bien que la legislación era una forma inapropiada de evitar que las distinciones sociales fueran transgredidas. El lujo no conocía leyes, y la creciente ansiedad por el debilitamiento de la cohesión social se reflejaba en la renovación de las leyes suntuarias. Los legisladores se veían atrapados en un dilema porque había que permitir cierto lujo que demostrara el poder de la elite gobernante. Una de las paradojas de la primera mitad del siglo XVII era que, al mismo tiempo que la etiqueta más compleja de la «sociedad estamental» impregnaba los escalones más altos, los esfuerzos por hacer que se cumplieran por medios legales se relajaban. En algunos países (Inglaterra en 1604) se derogó la legislación suntuaria, mientras que en otros (la mayoría) se dejó que cayera sin ruido en desuso.

La sociedad estamental dependía de la emulación social; pero eso planteaba nuevos dilemas, ya que era tan probable que alentara la transgresión de los límites como que los reforzara. Ser un gentilhombre significaba, como decíamos con respecto a la familia de Cervantes, comportarse y vestirse como un gentilhombre. Francesco Sansovino, por ejemplo, idealizaba la sociedad veneciana a la que pertenecía como un mundo de armonía social cuyos patricios vestían en público largas túnicas negras como signo de la vida ordenada de la República, pero también señalaba las ricas vestimentas elegidas por los venecianos acomodados cuando querían hacer gala de ostentación y lujo, y no solo en época de Carnaval. Un humilde artesano fabricante de remos dejó entre sus posesiones en 1633 seis arcones que contenían 43 camisas; en su mercado se podían obtener fácilmente tejidos de todo tipo, y también ropa de segunda mano. Los venecianos no se vestían de gala solo en Carnaval. En la pintura *Il sarto* [El sastre] (Giovan Battista Moroni, *c.* 1565), el artesano en cuestión, que empuña unas tijeras dispuesto a cortar el terciopelo negro para la toga de un patricio, viste un bello jubón de seda y ricos calzones bermejos. ¿Quién era de hecho su cliente? En toda Europa, las marcas de distinción que definían la nobleza se iban haciendo cada vez más complejas. Constituía una paradoja comprensi-

ble que los ideales que subyacían a la sociedad estamental se expresaran con mayor insistencia mientras el debilitamiento de la cohesión social iba socavando el esfuerzo por legislarlos y mantenerlos en vigor.

PEDIGREE

La nobleza europea era un grupo diverso, muy arraigado y resistente. Para mantener su riqueza, poder y estatus debía someterse a una adaptación constante y a veces implacable. En gran parte de Europa concentraba su base de recursos en la tenencia de tierras, pero en muchos lugares la complementaba con otras inversiones y actividades. Era una supervivencia de los más aptos, ya que no había en la sociedad europea ninguna fuerza potencialmente más violenta que la nobleza. Sus miembros más débiles —nobles pobres, ricos quizá en linaje pero escasos en recursos— sucumbían al ser incapaces de vivir la vida que dictaba su estatus, siendo sustituidos por nuevos aristócratas, bien mediante el ennoblecimiento artificial de nuevas familias como recompensa por su servicio a las monarquías y los estados, o mediante la hipogamia («casarse hacia abajo») que protegió durante mucho tiempo a la nobleza europea de lo que de otra forma habría sido su extinción inevitable. La ideología que justificaba el rango y privilegio no era el servicio a la Cristiandad, sino el pedigree.

La genealogía tenía arraigada legitimidad bíblica, desde los patriarcas del Antiguo Testamento hasta el propio Cristo. Estaba dominada por los varones, ya que la Biblia era casi totalmente patrilineal. El pedigree no se limitaba a la nobleza alta o baja, ni siquiera a los seres humanos, sino que era individual y corporativo, parte de una cadena del ser que se extendía al reino animal. La genealogía tenía importancia inmediata y práctica (quién heredaba, quién sucedía), pero también era la clave para el patrimonio y la legitimidad. En todas las leyes consuetudinarias de Europa, la preocupación central era siempre la continuidad del linaje, aunque podía asegurarse por varios medios. Durante aquel período no había mejor argumento para la legitimidad que el linaje. El culto a los antepasados era una forma de justificar el *status quo* y también un acicate para mostrarse digno de los antepasados de cada uno. Los miembros de una modesta familia noble de Devon con el desdichado patronímico de Suckbitches sabían que habían sobrevi-

vido porque, como decía uno de ellos a finales del siglo XVI, «le había complacido a Dios prolongar un nombre [esto es, *el suyo*] entre un millar, para disfrutar de un lugar durante tanto tiempo». Eso les daba derecho a mirar con displicencia a sus vecinos nobles más ricos, los Courtney.

El registro del árbol genealógico de cada uno era importante. El anticuario galés de principios del siglo XVII George Owen Harry aconsejaba a cualquier gentilhombre galés del «tipo más humilde» guardar escrito el pedigree de su familia. Si no podía nombrar de memoria sus cuatro bisabuelos y sus mujeres, con ello demostraría su «falta de respeto por sí mismo». Christoph von Zimmern no ahorró ningún esfuerzo en compilar la crónica de su noble familia suaba, acompañada de blasones ricamente coloreados. El linaje importaba porque en las disputas sobre propiedades y reclamaciones de privilegio se esgrimía con frecuencia el derecho ancestral de los antepasados, que le podían dar a uno un lugar en una comitiva aristocrática, en un banco de la iglesia o en el cementerio, así como el acceso a un colegio o universidad. Aunque los escritores humanistas proclamaban que la auténtica nobleza residía en la virtud y en la educación, lo que sonaba bastante razonable, todo el mundo sabía que en realidad el pedigree importaba más, y por eso se dedicaban tantos esfuerzos a proclamarlo y demostrarlo.

El linaje era exhibido, pintado, emblematizado y documentado. Cuando el rey francés Francisco I entró ceremonialmente en Lyon en 1515, por delante de él iba pintada en un estandarte la dinastía Valois como en un árbol de Jesé; cuando la archiduquesa Isabel Clara Eugenia entró en Bruselas en 1615, la acompañaba un manto de hierro forjado que mostraba sus antepasados. Presbiterios y naves, chimeneas y fundaciones de caridad ofrecían oportunidades para la exhibición genealógica. Los escudos de armas y artilugios heráldicos eran omnipresentes en la arquitectura europea y en las posesiones materiales. En las lápidas funerarias y monumentos, vidrieras coloreadas y cerámica, cubiertos de plata y muebles, la nobleza marcaba constantemente su entorno, como revalidación constructiva del pasado, que se hacía circular para mantener el presente.

Lo que circulaba era creativo cuando no inventado; nueva sangre noble en viejos odres, reclamaciones espúreas que la agresiva preeminencia de las familias Russell, Howard, Cecil, Sidney o Holles (por mencionar únicamente ejemplos ingleses) impedía a los contemporáneos examinar con mucho detalle. Algunas proclamaciones se basaban

únicamente en testimonios orales. Sir Thomas Wentworth, gran favorito del rey Carlos I, obtuvo la confirmación de la preeminencia de su familia en Yorkshire cuando su padre informó que había «oído que nuestro nombre y progenie había gozado de gran reputación desde mucho tiempo antes de la conquista», recordando vagamente que «en los Países Bajos hay registros de ello en alguna ciudad». Pero la nobleza tenía que adaptarse a la creciente importancia de los registros escritos. Los gobernantes querían registros de quiénes eran realmente nobles. En Inglaterra esa era la tarea de los heraldos, incorporados a un «colegio de armas» en 1555. Thomas Benolt, oficial del tribunal de heraldos, fue el primero en realizar una inspección regional de todos los que reclamaban escudos de armas excluidos los pares, requiriendo a la baja nobleza que compareciera ante él con testimonios escritos. El objetivo no era tanto limitar la creación de nuevos nobles, sino regular y sacar provecho del privilegio en cuestión.

Al otro lado del canal, las pretensiones de nobleza llevaban a la exención de los impuestos y a la antipatía hacia los intrusos. La respuesta fue nombrar una comisión para investigar los títulos de los nobles, a quienes se exigía demostrar que su título se remontaba al menos a tres generaciones atrás. La nobleza de la Baja Normandía fue sometida a examen ocho veces entre 1500 y 1650 y los resultados no fueron las conclusiones previstas. La investigación en torno a Caen en 1634-1635 encontró que 114 de las 994 familias no podían demostrar sus títulos. En otros lugares de Europa tales investigaciones se llevaron a cabo de forma mucho más sumaria. En 1626 el rey Gustavo Adolfo de Suecia repudió unilateralmente las pretensiones de tres cuartas partes de los que reclamaban el estatus de nobleza (de 400 a tan solo 126) aduciendo como razón que eran demasiado pobres para reclamar ese estatus.

La obsesión por el pedigree llevó a encargar a anticuarios la investigación y publicación de los linajes. John Lambert, de Kirkby Malham, abuelo del comandante general cromwelliano del mismo nombre, se consideraba a sí mismo un genealogista amateur y encontró en un legajo a un compañero de Guillermo el Conquistador, Randulph de Lambert, de quien proclamaba descender, publicando documentos falsificados que probablemente había confeccionado él mismo. William Cecil, secretario de Estado de Isabel I, financió investigaciones para demostrar que descendía de príncipes galeses que habían sido compañeros del rey Harold, mientras que su hijo Robert lo encontraba aburrido («esos juguetes vanos [...] tan absurdos»). A principios del si-

glo XVII nadie dudaba de los antepasados de un Cecil, pero en 1650 la nobleza se estaba convirtiendo en una elite más clasificada y definida, para la que el linaje constituía el fundamento de su derecho a poseer y a gobernar.

Las genealogías se presentaban de distintas formas, pero el problema era cómo representar dos realidades diferentes: el linaje y la consanguinidad. Esta última era importante, y no solo para evitar el matrimonio entre primos cercanos. Los juristas romanos desarrollaron una forma de investigarla, pero eso desarraigó el linaje al insistir en las relaciones colaterales con otras familias. Al poner de relieve el matrimonio, sugería que el linaje no era necesariamente masculino, algo ciertamente novedoso. En los árboles genealógicos alemanes la línea se representaba a veces como procedente del vientre de la mujer. En Inglaterra era costumbre presentar los matrimonios en las genealogías como apretones de mano de un losange a otro, con un vástago naciendo de las manos unidas. En cualquier caso, el foco se había desplazado así hacia el matrimonio.

¿Cómo podía un noble hacer una boda conveniente? La experiencia se parecía a la de jugar al bridge con un compañero poco fiable. Había muchas variables a tener en cuenta: la edad del posible cónyuge, su potencial capacidad de aportar herederos al matrimonio, sus parientes y conexiones, si sus posesiones complementaban o no las propias, cuáles eran sus perspectivas como posible heredera (o heredero), etc. En aquellas circunstancias, con frecuencia no quedaba demasiado espacio para el afecto como base del matrimonio, aunque pudiera ser su resultado. El celibato era a menudo la opción preferida, lo que amenazaba la continuidad de los linajes nobles. En ciertas comarcas del norte de Italia (la Terraferma veneciana o el ducado de Milán, por ejemplo) era costumbre restringir el matrimonio a un varón por generación a fin de evitar la proliferación de líneas colaterales. Los aristócratas podían confiar en las cortes principescas como el mejor mercado para el matrimonio, y en los diplomáticos, magistrados y consejeros financieros como experimentados casamenteros. Pero los príncipes podían interferir. Los reyes franceses impedían regularmente determinadas uniones o imponían otras a familias renuentes. En Inglaterra el Tribunal de Tutela [Court of Wards and Liveries] creado en 1540 y abolido junto a todas las tenencias feudales en 1660, tras la Restauración de la monarquía, explotaba la prerrogativa real de hacerse cargo de la herencia de los huérfanos de la aristocracia, así como de decidir sobre su matrimo-

nio. Y aunque los aristócratas podían tener cierta esperanza de salir beneficiados en el mercado del matrimonio, no sucedía lo mismo en los escalones intermedios y bajos de la nobleza, de los que dependía el destino de la clase en su conjunto. El coste creciente de las dotes —evidente para todas las capas nobles del período— les hacía cada vez más difícil mantener el reto.

Vivir noblemente

En el núcleo de la sociedad estamental se hallaban los privilegios de la aristocracia, parte esencial de la «vida noble». Tales privilegios variaban mucho de un extremo a otro de Europa y solían solaparse con los disfrutados por los comunes. Además, especialmente en las entidades políticas más fuertes de Europa occidental, se fueron erosionando bajo la presión del Estado. A menudo eran tema de debates que, implícita o explícitamente, creaban ansiedad y preocupaciones sobre el futuro de la nobleza.

Un privilegio casi universal era el derecho a portar armas, típicamente una espada. Nada muestra más gráficamente los retos a la Cristiandad que la aparición de la larga y fina hoja laminada. De poco peso, colgada de un cinturón a la cadera, estaba destinada a ser esgrimida en el patio de la corte más que en un campo de batalla. Necesitaba habilidad y práctica para utilizarla contra un oponente parecidamente armado. Los manuales ofrecían asesoría técnica, y desde la década de 1570 en adelante incorporaban grabados que convertían la contienda interpersonal en una ciencia. La *Academie de l'Espée* (1626) de Girard Thibaul d'Anvers era un suntuoso infolio que incluía 46 grabados de duelos en acción. En realidad un buen instructor en la esgrima era indispensable y había muchos de ellos, siendo los mejores supuestamente los italianos, contratados por los aristócratas principescos en toda Europa.

Los duelos se convirtieron en una expresión de la conciencia noble en algunos lugares de Europa. Hasta entonces había existido como parte del combate judicial, un medio habitual de resolver querellas entre nobles pidiendo a Dios que decidiera el resultado en la contienda. Uno de los últimos duelos judiciales relevantes de este tipo fue el que tuvo lugar en París el 10 de julio de 1547 entre François de Vivonne, señor de La Châtaigneraie, y Guy Chabot, conde de Jarnac. El duelo

privado, en cambio, alcanzó proporciones epidémicas en ciertos países de Europa, viajando hacia el norte desde Italia a Francia, y de allí a Inglaterra, pese a la condena desde las alturas. El Concilio de Trento lo prohibió, el rey Enrique III lo declaró un crimen en Francia en 1576, y Jacobo VI y I también lo proscribió. En 1609 el comentarista parisino Pierre de L'Estoile señalaba que durante los veinte años anteriores habían perdido la vida en duelo entre siete y ocho mil nobles franceses. Su estimación podía ser exagerada, pero se refería a una Francia que había atravesado cuarenta años de guerra civil intermitente, con el consiguiente fomento de los enfrentamientos y querellas entre nobles.

La realidad era que los duelos reflejaban lo sofisticado y enraizado que estaba el código del honor entre los nobles. Para sus aficionados se trataba de la defensa pública del honor, y tal como argumentaban los jesuitas en su defensa del duelo, dado que el honor es tan precioso como la propiedad, cada uno debería tener derecho a defenderlo. Abundaban los tratados sobre el honor noble y su defensa, la mayoría ilegibles y satirizados por Touchstone en *Como gustéis* de Shakespeare. De hecho, la mayoría de los duelos italianos eran ejercicios, no para matar a alguien, sino sobre el arte de simular una reyerta sin cerrar la puerta a la posibilidad de una reconciliación honorable. El tratado de Annibale Romei en 1585 sobre el tema (traducido al inglés como *The Courtiers Academie* in 1598), se iniciaba con la afirmación de que el duelo no debía tener lugar y de que había sido proscrito. También incluía secciones sobre cómo conciliar las querellas y las fórmulas para salvar la cara que se podían utilizar para resolver una disputa.

La exención del pago de impuestos era tradicionalmente un rasgo clave de la nobleza. De hecho, nunca había sido exclusiva. Gran número de plebeyos disfrutaban de exenciones fiscales. Así, por ejemplo, cuando la corona sueca quiso alentar la incorporación a su caballería de campesinos finlandeses o de la costa báltica de Polonia para servir en la Guerra de los Treinta Años, les concedió una exención hereditaria de impuestos sobre sus tierras. Tampoco disfrutaba de esa exención toda la nobleza. Los nobles de Toscana, Venecia, Prusia oriental y las Islas Británicas pagaban impuestos y su nobleza no se sentía por ello especialmente agredida. Allí donde había exenciones de impuestos, solían quedar diluidas o disminuidas de varias formas. A medida que los estados recurrían cada vez más a los impuestos indirectos, la nobleza se encontró pagando con ellos su cuota. En Sajonia se exigió a los nobles pagar un impuesto por sus haciendas en 1529, 1541-42 y 1557, o que

hicieran «donaciones libres» voluntarias al gobernante, como en 1622. Los nobles debían pagar un impuesto por no incorporarse al servicio en la caballería o en su calidad de terratenientes. Las exenciones solían estar vinculadas a las propiedades particulares de un noble más que a su persona. El próspero mercado de la tierra y el efecto de generaciones de sucesión noble fueron generando una divergencia entre el estatus de nobleza y la exención de impuestos.

En algunos lugares la exención fiscal de los nobles era consecuencia del servicio al príncipe en un puesto militar o administrativo, lo que significaba su acceso a las profesiones jurídicas y médicas. En España era una gratificación para los miembros seglares de la Inquisición, mientras que en Francia iba aneja a la pertenencia a la administración real, y al ir aumentando el peso del Estado francés durante este período, lo mismo sucedía con el número de sus administradores. Los puestos se podían comprar, y con ello llegó la exención de impuestos directos. Una de las principales características de los puestos administrativos en Francia era que quedaban fuera de las leyes que regían la propiedad de tierras y eran tratados como «bienes muebles», de modo que podían servir como parte de una dote, garantía de un préstamo, pago de una deuda o como compensación para un hijo menor que de otro modo quedaría excluido de la herencia. Pero además la exención del impuesto directo podía hacerse hereditaria para quien pudiera demostrar que su familia había sido noble y exenta de impuestos durante tres generaciones. Emergía así un nuevo grupo dominante, a veces llamado a principios del siglo XVII «nobleza de la toga» por las largas túnicas que vestían los jueces y funcionarios.

Una evolución parecida tuvo lugar en otros países de Europa a medida que sus estados afrontaban nuevas demandas. Desde principios del siglo XVI los consejos y tribunales del imperio Habsburgo español contaban como personal con administradores formados en la Universidad (letrados). Al igual que en Inglaterra, la proliferación de los funcionarios civiles se veía acompañada por la estima acrecentada hacia quienes se mantenían cerca del poder y la influencia. Muchos de los letrados importantes eran recompensados con títulos de nobleza. Don Diego Ramírez de Prado escribía en 1641 a uno de sus hermanos: «si antes los grandes eran mayores que los letrados, ahora los letrados se han convertido en los grandes». Sabía de lo que hablaba, ya que otro de sus hermanos, don Alonso, miembro del Consejo de Castilla, disfrutaba de la nobleza y los beneficios del puesto administrativo antes

de ser detenido por peculado en 1607. El ascenso de las familias de los principales funcionarios desafiaba la noción convencional de nobleza. Se proclamaban a sí mismas como una nobleza de la virtud más que del valor, asegurando que la educación humanista les proporcionaba una formación en contención y autodisciplina más importante que la autoprotección proporcionada por el estoque, y tal educación estaba abierta a quienes poseían talento, y no solo un noble nacimiento.

LA NOBLEZA EN NÚMEROS

Contabilizar la nobleza europea antes de 1650 no es fácil, y las variaciones regionales eran considerables e inexplicables. En la región en torno a Alençon en Francia, la nobleza era relativamente abundante (230 nobles en 1.000 kilómetros cuadrados en 1637), cinco veces más numerosa que en la vecina Anjou y 16 veces más que en el Limousin. Francia, no obstante, formaba parte del corazón de la Cristiandad, y como en Alemania, Bohemia, la Baja Austria, los Países Bajos y la península italiana, los nobles no constituían una gran proporción de la población. Con algunas excepciones (el País Vasco-navarro, por ejemplo), en general no eran más del 5 por 100 de la población, y casi siempre la cifra era más baja, a veces cercana al 1 por 100 o incluso inferior. Las repúblicas europeas eran particularmente parsimoniosas en la creación de nobles. En Venecia la nobleza era a principios del siglo XVI una casta de solo 28 clanes de alta cuna, cuyo estatus se preservaba admitiendo tan solo a unos pocos selectos en el *Libro d'oro* creado en 1577. Los cantones suizos, algunas ciudades-Estado (por ejemplo, Ginebra) y las regiones balcánicas (en particular Serbia y Bulgaria) proclamaban que no tenían ninguna nobleza propia.

La necesidad de defender a la Cristiandad contra sus enemigos externos era solo una razón de la mayor abundancia de nobles en sus fronteras. La periferia nunca experimentó el superseñorío feudal, por lo que la nobleza era personal y no restringida por la limitación legal de contar con una baronía terrateniente. En algunos lugares más hacia el este el ennoblecimiento de grupo se usaba como privilegio para alentar los asentamientos en áreas fronterizas e imponerles obligaciones militares. En otras regiones la concesión de nobleza provenía de estados debilitados a los que les resultaba difícil controlar un ennoble-

cimiento tácito. En Castilla los ayuntamientos convertían en nobles a los cabezas de familia considerados como «caballeros villanos», que quedaban exentos de impuestos en el registro local a cambio del pago de una tasa.

En regiones fronterizas con menor densidad de población, la nobleza conseguía mantener e incluso ampliar su número como proporción de la población. En 1591 los nobles constituían más del 46 por 100 de la población de las provincias de Burgos y León, en el norte de España, y la mayoría de la población en ciudades como el propio Burgos. En Mazovia y Podlaquia, en Polonia, la nobleza constituía más del 20 por 100 de la población. Había lugares (más de 1.600 tan solo en Mazovia) donde las poblaciones estaban compuestas únicamente por granjeros nobles que arrendaban y trabajaban haciendas campesinas. La división de la tierra como consecuencia del reparto de la herencia reducía sin embargo a los nobles a lugareños privados de tierras propias, creando la paradoja de campesinos con estatus de nobleza.

Algo similar ocurrió con la abundante y creciente nobleza húngara. En los años posteriores a la ocupación turca del bajo Danubio en 1526, los gobernantes Habsburgo de la Hungría occidental decidieron ennoblecer a quienes proporcionaban un servicio ecuestre contra los otomanos. Los siervos se convirtieron así en nobles de la noche a la mañana. Pero la cuenca del Danubio era uno de los lugares de Europa donde el derecho consuetudinario protegía el linaje mediante una forma extrema de reparto de la herencia. Todos los hijos e hijas tenían derecho a una parte de esta, y además había restricciones estrictas sobre la hipoteca y venta de haciendas de los nobles. Así, al igual que en Polonia, muchos nobles húngaros carecían de tierras propias, ganándose la vida como mercenarios, comerciantes, artesanos y sirvientes de otros nobles. No había estatutos de derogación (leyes que hicieran incompatible la práctica de actividades «inferiores» con el estatus de nobleza) y muchos de esos nobles acabaron trabajando como campesinos arrendatarios, tan incapaces de firmar con su nombre como sus vecinos plebeyos. Al declinar su fortuna en tierras, esa nobleza inferior se aferraba con mayor fervor a su capital cultural. Obsesionados con la mitología militarizada (magiar, sármata, rusa) del pasado, contemplaban con suspicacia el mundo exterior desde sus modestas viviendas de madera y barro con techado de paja.

Una transformación más notable es la que tuvo lugar en la aristocracia más alta de Europa, entre sus duques y pares. Esa nobleza con

grandes títulos apenas existía, excepto con un derecho especial acordado a los miembros de las familias reales, antes de 1500. Hacia la década de 1630, en cambio, los títulos de nobleza se habían convertido en el medio principal con el que los estados admitían a nuevas familias en las filas de la más alta aristocracia. El ascenso de los pares fue el resultado de los esfuerzos de los príncipes por controlar su nobleza, y desde su punto de vista parecía muy recomendable. La concesión de esos títulos de nobleza no suponía ninguna inversión, sino más bien lo contrario, ya que podían venderse o darse como recompensa por los servicios prestados. El resultado fue una inflación de honores, equivalente a lo que estaba sucediendo con las monedas; una devaluación progresiva y corrosiva de lo que valía el «honor».

En algunas regiones (Hungría, Suecia, Dinamarca) apareció entonces por primera vez esa nobleza con grandes títulos, y en otros lugares se amplió enormemente. En Inglaterra la monarquía vendía profusamente baronías a principios del siglo XVII; el rey Jacobo I triplicó el número de caballeros. En Francia la expansión de los pares incluía la controvertida incorporación de familias extranjeras. La pertenencia a la orden caballeresca de St Michel fue utilizada como pago alternativo a quienes servían al rey en las guerras civiles de finales del siglo XVI. El consiguiente envilecimiento del estatus honorífico de las órdenes caballerescas y la oposición de los nobles *malcontents* a su gobierno llevó al último rey Valois, Enrique III, a instituir la orden de los Caballeros del Espíritu Santo (1579), limitada permanentemente a un centenar de ellos. En España la monarquía comenzó a expandir su nobleza titulada a partir de 1500 (grandes o títulos, mientras que en las líneas colaterales se situaban los segundones o mesnaderos). También se incrementó, en la misma proporción, el número de caballeros integrados en las tres órdenes militares. Esas ricas fundaciones mantenían el derecho de admisión (creando caballeros de hábito) que garantizaba la calidad esencial de la nobleza (hidalguía). Ese estatus era muy deseado porque los capítulos generales de las órdenes exigían una prueba rigurosa de que los admitidos estaban libres de cualquier huella de sangre judía o morisca; su pedigree debía estar igualmente limpio de persecución por la Inquisición. En la sociedad española ser admitido en una orden militar mejoraba las perspectivas de hacer un buen matrimonio. Sin embargo Felipe IV y su primer ministro, el conde-duque de Olivares, con un imperio que proteger, pusieron a la venta la admisión a las órdenes. El rey le explicaba a su Consejo en 1625: «Ninguna monarquía se puede

preservar sin recompensa y castigo. Ahora bien, las recompensas pueden ser financieras u honoríficas. No tenemos dinero, por lo que consideramos justo y necesario remediar esa falta incrementando el número de los honores». Olivares dijo que los privilegios eran concedidos a aquellos cuyos méritos habrían hecho que se les considerara nobles en cualquier caso; pero las pruebas de pureza de sangre se relajaron, y las consiguientes críticas se dirigieron a la propia monarquía como artífice de la corrupción de la nobleza.

En muchos lugares de Europa los recursos de la franja superior de la nobleza titulada provenían desproporcionadamente (en comparación con el resto de la nobleza) del Estado. Pese a sus latifundios, los aristócratas dependían en cuanto a sus ingresos de los emolumentos del puesto en la corte, los gobiernos y lugartenencias provinciales y otras rentas lucrativas por dirigir los consorcios de recaudación de impuestos o especular en la deuda soberana. También buscaron una identidad política propia. En los estados donde la nobleza ya poseía dos cámaras de delegados en las asambleas provinciales (Aragón, Hungría, Bohemia), la aristocracia con título quería derechos de exclusividad a la asamblea superior. En la Asamblea Nacional sueca los nobles estaban divididos desde 1626 en una jerarquía de tres grupos, cada uno de los cuales votaba separadamente. En el Parlamento escocés, a finales del siglo XVI, los *lairds* [terratenientes] y los pares se sentaban separados, aunque en la misma asamblea. La nobleza más baja sospechaba de los cortesanos y magnates superiores. En Polonia la pequeña nobleza forjó confederaciones militares durante la primera mitad del siglo XVI utilizando las asambleas nacionales y provinciales (*sejm* y *sejmiki*) para forzar a la corona a cederles tierras que habían sido progresivamente vendidas a los magnates (*karmazyni*). Desde 1548-1563 [reinado de Segismundo II Augusto] los sentimientos anti-magnates estaban muy caldeados, dando a la baja nobleza (*szlachta*) una coherencia política que culminó en la reforma de la Dieta.

Las diferencias entre ricos y pobres se hicieron mayores en el seno de la nobleza que en el resto de la sociedad. Los nobles pobres eran la consecuencia estructural de la divergencia entre el estatus de nobleza y la riqueza. Los problemas políticos que planteaban, no obstante, fueron ampliamente reconocidos y se hicieron más pronunciados. En 1605 Francis Bacon escribía: «Una nobleza numerosa causa pobreza, porque es una sobrecarga de gastos; y además es inevitable que mu-

chos de los nobles pierdan con el tiempo su fortuna, de lo que resulta una desproporción entre honor y medios». Falstaff y Don Quijote eran motivos de diversión en la escena y en la imprenta, lo que prueba que ridiculizar a la nobleza carecía de peligro. En la pieza de Lope de Vega *Fuenteovejuna* (1612-1614), campesinos encolerizados del pueblo con ese nombre asesinan a Fernán Gómez de Guzmán, su gobernador (comendador mayor de la orden de Calatrava) como venganza por su despotismo. El argumento de la obra tenía más que ver con la crítica social que con una comedia negra. En el suroeste de Córcega un puñado de nobles menores hacían uso de sus derechos para extraer impuestos de su campesinado por cuenta del Estado genovés. Aprovechando su lejanía del centro de poder, disponían de una autoridad extraordinaria sobre sus campesinos. Desde sus castillos fortificados, los clanes Bozzi, d'Ornano e Istria peleaban entre sí y robaban ovejas y cuanto podían a la población local. El Estado genovés hizo oídos sordos hasta agosto de 1615, cuando alguien incendió la finca de los Bozzi y varios miembros del clan fueron asesinados por sus campesinos. Allí donde el Estado se hallaba enfrentado a la población local, había generalmente una posibilidad de medrar (de grado o por fuerza, lo que a menudo es difícil de juzgar) para los nobles, grandes en linaje, prestigio local y pretensiones, pero empobrecidos, pendencieros, carentes de respeto hacia la autoridad y los procedimientos judiciales y convencidos de que el mundo les debía algo.

*

Fortunas nobles

Siempre habían existido nobles ricos y pobres, y las relaciones entre ellos determinaban la evolución de su fortuna y sus relaciones con el resto de la sociedad. Si hubiera habido una lista Forbes de los individuos más ricos de Europa durante los siglos XVI y XVII (excluidos los gobernantes principescos), probablemente habría indicado que el número de los nobles muy ricos había crecido sustancialmente entre 1500 y 1650. Las oportunidades para adquirir y concentrar riqueza aumentaron a medida que los aristócratas encontraban formas de aprovechar en su beneficio la expansión del poder estatal, sirviéndose de los mercados de capital europeos (y contrayendo en consecuencia deudas colosales) y maximizando los beneficios del poder terrateniente. La ri-

queza aristocrática iba a la par con el poder principesco, creciendo con él o debilitándose cuando este mermaba.

Un álbum de fotos de los hombres más ricos de finales del siglo XVI y principios del XVII en Europa habría incluido casi seguramente a Alonso Pérez de Guzmán el Bueno y Zúñiga, séptimo duque de Medina Sidonia, poseedor del título aristocrático más antiguo de España y de una de las fortunas más colosales de su época. Se basaba en parte en los enormes latifundios que la familia poseía en Andalucía —se estimaba en 90.000 vasallos y una renta anual de 150.000 ducados—, cuyas tierras cubrían la mitad de la provincia de Huelva. En 1588 fue elegido por Felipe II para mandar la *Felicissima Armada* tras la muerte de Álvaro de Bazán, marqués de Santa Cruz. Los historiadores se han mostrado en general desconcertados por el nombramiento, ya que según admitió él mismo, no poseía «conocimiento y experiencia del mar». Lo que contaba, no obstante, era su fortuna, que le permitía ser subcontratista de la Armada. Medina Sidonia era un gestor hábil de sus haciendas e intereses y su riqueza provenía también de sus puestos en la corte. Ya había disfrutado del enorme contrato para construir y dirigir la Flota de Indias española en 1574, en parte porque ofreció no cargar intereses si los buques del tesoro del Nuevo Mundo se retrasaban en su llegada a Cádiz. Cuando trató de rechazar su nombramiento en 1588, argumentó que no podía aceptarlo porque tenía 900.000 ducados de deuda; no tenía «ni un real para gastar en una expedición». De algún modo el buen duque consiguió reunir la enorme suma de 7 millones de maravedíes para suscribir en aquel momento crucial la expedición, poco preparada y mal financiada.

A su nieto Gaspar Alfonso, noveno duque de Medina Sidonia, le resultó más difícil proteger su fortuna en la década de 1640. Habiendo sido hallado culpable de participar en la rebelión andaluza del verano de 1641, fue privado de sus puestos, exiliado de sus haciendas y obligado a pagar una humillante «donación gratuita» a la corona; ni siquiera pudo salvar la cabeza de su pariente el marqués de Ayamonte, que confesó haber apoyado los planes para una «mancomunidad» andaluza. Su ejecución recordaba la del duque Enrique II de Montmorency en Francia en 1632, como castigo ejemplar para desanimar a otros posibles aristócratas rebeldes. Pese a haber desempeñado un papel dirigente en la Fronda y otros levantamientos a mediados de siglo, la aristocracia europea era tratada en general con clemencia por los gobernantes estatales, que habían descubierto que mantener a los aristócratas en la cor-

te era una forma más eficaz de apagar su potencial político. La única excepción fue la de los aristócratas ingleses, todos los cuales perdieron sus títulos después de la Guerra Civil y vieron sus privilegios feudales abolidos en 1646 y la mayoría de sus haciendas y rentas confiscadas. Dado que los pares ingleses poseían alrededor de una cuarta parte del país (solo en Europa central se podían encontrar porcentajes comparables de tierra en manos de la aristocracia más alta), aquel fue el vuelco más espectacular y relevante de una elite dominante aristocrática en ningún lugar de Europa antes de 1789.

Jan Zamoyski tenía también un lugar entre los aristócratas más ricos de Europa. Nacido en una modesta familia de la baja nobleza en Varsovia, se convirtió en un importante magnate polaco-lituano, primer duque de Zamosc, y quizá la figura política más subestimada del período. Muy instruido (estudió en las universidades de París y Padua), aprovechó lo que había aprendido en la producción de una serie de libros (incluido uno sobre el senado romano, cuyos principios de gobierno pretendía emular) y el servicio durante media vida como Gran Canciller de Polonia desde 1578 (responsable de los asuntos internos y exteriores) y Gran Atamán de la Corona (jefe del ejército) desde 1581. Fundó la ciudad de Zamosc, diseñada como una *città ideale* renacentista por el arquitecto italiano Bernardo Morando y poblada con judíos sefardíes. En su centro estaba el palacio, desde donde gobernaba un latifundio aristocrático del tamaño de un país pequeño. A su muerte en 1605 era dueño de 11 ciudades y 200 poblaciones menores (que cubrían alrededor de 6.500 kilómetros cuadrados), así como administrador real con intereses en otras 112 ciudades y 612 aldeas. Encabezó astutamente la pequeña y media nobleza reformista de la Mancomunidad polaco-lituana, que acabó siendo conocida en algunos medios como «su gente» (*zamojczycy*, un juego de palabras con su apellido). En el siglo XVI no había en Europa ningún muñidor de reyes como él (lo fue de tres reyes en Polonia). Hacia el final de su vida se sintió tentado de destronar a uno de ellos, el rey Segismundo III Vasa, denunciando en la sesión del Sejm de 1592 que Segismundo pretendía ceder su trono a los Habsburgo a cambio de su ayuda para recuperar el trono sueco. Los Vasa que siguieron reinando en Polonia y Suecia nunca pudieron olvidar aquella humillación, de la que se cobraron venganza muchas décadas después, cuando en la época del «diluvio sueco» (1655-1660), las haciendas de los Zamoyski fueron arrasadas (como las de otros magnates polaco-lituanos) por las tropas de Carlos X Gustavo.

El comandante en jefe de esas tropas suecas era Magnus Gabriel de la Gardie, en aquel momento en la cumbre del favor real en Suecia. Había sido general de sus ejércitos al final de la Guerra de los Treinta Años (por lo que recibió la principesca recompensa de 22.500 *riksdalers*, más que cualquier otro general sueco) y se convirtió en gobernador general de la llamada Livonia sueca. De la Gardie ofreció a la reina Cristina en 1650 un trono de plata para su coronación. Era uno de aquellos aristócratas cuya fortuna provenía de las hazañas militares durante la Guerra de los Treinta Años (Johan Banér, Bernard von Saxe- Weimar, Luis, príncipe de Condé, etc.). Sus rentas equivalían a una quinta parte de las del Estado sueco, y las gastaba principalmente en la construcción de edificios. Su mayor castillo (poseía varios), el de Läckö, tenía 248 habitaciones. En 1652 heredó de su padre el palacio de Makalös en Estocolmo, la residencia privada más lujosa de la capital, transformándola en macrojoyero para los objetos preciosos que había saqueado en Europa central durante la guerra. Cuando se produjo la Gran Reducción contra la nobleza sueca, la Comisión de Investigación creada en 1675 para investigar la fortuna de De la Gardie y sus amigos aristócratas apenas sabía por dónde empezar. Los investigadores de la Comisión calcularon finalmente que se había hecho con 4 millones de *riksdalers* en bienes públicos, y le multaron con la enorme suma de 352.159 *riksdalers*.

El cardenal Richelieu, que también comenzó su vida como un modesto noble, fue más afortunado. Murió en 1642 con su fortuna intacta —más de 20 millones de libras, incluidos 4 millones en efectivo, suma que habría equivalido a la renta anual de 4.000 nobles ordinarios franceses— y manteniendo el favor del rey. Los cardenales habían estado entre los individuos más ricos de Europa en 1500, y a este respecto en particular, las reformas religiosas del siglo XVI es como si no hubieran sucedido, ya que seguían estando entre los más ricos de Europa, aunque en el caso de Richelieu su riqueza proviniera de una cartera diversificada de intereses estatales y eclesiásticos. Al sucesor de Richelieu como primer ministro-cardenal, Julio Mazarino, le resultó más difícil que a Richelieu mantener la fortuna que había adquirido. Acusado de haberse aprovechado del Estado francés en los levantamientos de la Fronda, se retiró voluntariamente abandonando Francia con todo lo que pudo llevarse en activos fácilmente transportables (especialmente diamantes). Cuando murió dejó una fortuna estimada entre 18 y 40 millones de *livres*.

Pero la concentración en las enormes fortunas de los magnates y en la distancia entre nobles ricos y pobres oscurece otra cuestión relevante de este período, que quizá lo es aún más: la consolidación y expansión de los escalones medios de la nobleza. Se trata del devenir de todo un grupo más que de éxitos individuales. La nobleza mantenía huellas de sus antiguos orígenes mientras iba rejuveneciéndose con nueva sangre y encontrando nuevas formas de explotar los recursos humanos y biológicos a su alcance, como revela por ejemplo un estudio de la nobleza en el área en torno a Bayeux, en Normandía, durante aquel período. El tamaño global del grupo aumentó considerablemente entre 1523 y 1666, entrando en la nobleza 477 familias, la mitad de las cuales eran inmigrantes, la mayoría de otras partes de la provincia. Estas últimas reemplazaron a las familias que se habían extinguido o que abandonaron el orden de la nobleza porque su pobreza no les permitía «vivir noblemente». Pero esa extinción, aunque implacable, no fue total. En el ducado de Saboya casi el 50 por 100 de las familias nobles en 1700 podían asegurar con pruebas que lo eran desde antes de 1563 (los orígenes de un poco más del 20 por 100 eran desconocidos). Según una investigación realizada en Beauce en 1667, su nobleza contenía solo una minoría de familias ennoblecidas con posterioridad a 1560: 42 frente a 87 ennoblecidos antes de 1560. Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, la baja nobleza inglesa duplicó su participación en la propiedad de las tierras en Inglaterra, desde alrededor de una cuarta parte hasta la mitad. El ascenso de esa pequeña nobleza no era un asunto exclusivamente inglés, aunque sigue siendo el ejemplo más claro de un fenómeno más general.

TRIUNFA LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

La ampliación de los escalones medios de la nobleza se produjo porque eran capaces de aprovechar el cambio económico mediante la gestión de su principal activo, la tierra. El desafío para la nobleza era cómo expandir un dominio eficientemente gestionado. En Europa occidental eso suponía una combinación de la explotación directa de una parte con el arrendamiento del resto. En Europa oriental, la expansión de la explotación del dominio se llevó a cabo mediante el trabajo servil. En Europa occidental, las rentas a obtener de las obligaciones señoriales

eran pagadas cada vez más en efectivo (lo que iba a la par con la creciente monetización de la economía en general), más que en especie. Una vez monetizados, esos recursos sufrían el impacto de la inflación. En general, las rentas señoriales habían comenzado ya a caer en proporción al valor total de las haciendas antes de 1500, y ese proceso se aceleró durante el siguiente siglo y medio. Parte de las rentas casuales de un señorío, especialmente de los censos (*quietus redditus*) a pagar por la trasferencia de un título de posesión de un campesino a otro, tenían todavía no obstante un valor apreciable. Los dominios podían ser más explotados mediante la usurpación de las tierras comunales y del derecho de acceso a ellas (aunque se corría el riesgo de despertar la oposición local). Los señores también ampliaron las ventajas económicas marginales de sus dominios, especialmente los bosques y los derechos de monopolio. El boyante mercado de la madera durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII era algo a aprovechar, dado especialmente que las ganancias se podían convertir en dinero fácilmente.

La nobleza quería adquirir más tierras, lo hacía comprando por el precio más bajo que podía, y estaba dispuesta a hipotecarse para hacerlo. Una de las palancas del cambio menos percibida pero más significativa en la Europa de principios de la modernidad fue el mercado sin precedentes en tierras de la Corona, hasta entonces supuestamente inalienables. Las transacciones se producían a una escala que no volvería a verse en Europa hasta finales del siglo XVIII. Los gobernantes principescos vendían a sus nobles lo que les quedaba de sus tierras [de la corona] para financiar la expansión competitiva de sus estados. La monarquía Habsburgo austriaca se deshizo así en buena medida de sus tierras durante el período comprendido entre 1575 y 1625. Cuando la monarquía francesa trató de vender sus dominios reales se encontró sin embargo con la decidida oposición de sus propios cortesanos, aunque finalmente se crearon fórmulas legales para salvar la cara y venderlos legalmente, como ocurrió durante las guerras de religión.

En Prusia, tras la Reforma protestante, los extensos dominios de la Orden de los Caballeros Teutónicos fueron «secularizados» en 1525: las tierras de la Orden pasaron a ser propiedad de un «duque de Prusia» de reciente creación [el hasta entonces Gran Maestre de la Orden], permaneciendo parte de ellas en manos de los caballeros que se convirtieron al luteranismo y siendo vendidas otras. La monarquía

Habsburgo confiscó y vendió a su propia nobleza la mitad de toda la propiedad del reino de Bohemia tras el intento fracasado del país de deshacerse del dominio Habsburgo en 1618-20. Los príncipes palatinos vieron sus tierras confiscadas por los españoles tras su expulsión del Palatinado renano en 1621. Las fuerzas imperiales amenazaban con confiscaciones similares mientras se desplazaban hacia el Báltico a finales de la década de 1620. Menos de dos décadas después, los victoriosos comandantes en jefe del ejército sueco se vieron premiados con haciendas en las provincias recientemente adquiridas de la Pomerania ahora sueca. En Alemania, los Países Bajos e Inglaterra, la venta de tierras acompañó a la Reforma protestante cuando los estados se apoderaron de las propiedades monásticas. Alrededor de una cuarta parte de la tierra inglesa cambió así de manos en menos de dos décadas (1536-1553).

En Irlanda, entretanto, el Estado Tudor reforzó su autoridad sobre los clanes autóctonos y sus líderes aprovechando una rebelión fracasada como pretexto para extender la ley inglesa de los derechos de propiedad individual en un país donde la estructura clánica la privaba de significado. El principio de «rendición y reconcesión» imponía a los jefes de los clanes irlandeses la renuncia a sus derechos hereditarios, concediéndoles a cambio el de arrendatarios en jefe del rey inglés (*ex dono regis*). Esa ficción legal aparentemente anodina era en realidad una confiscación masiva, que sentó las bases para el colonialismo inglés en Irlanda durante el siglo siguiente. La titularidad de los dominios pasaba del señor irlandés al rey inglés, y lo que el rey daba lo podía volver a quitar y asignarlo a otro. La pequeña nobleza angloirlandesa que vivía en torno a Dublín en el área ya dominada por los ingleses (tras la Empalizada) tomó la iniciativa. Ayudada por los grupos comerciales ingleses, en 1557 presionó por la confiscación unilateral de los condados de Leix y Offaly, transformándolos en el condado de la reina y el condado del rey y repartiendo dos tercios de la tierra a colonizadores ingleses para formar haciendas nuevas. Aquella fue la primera «plantación» de ese tipo y de hecho tuvo lugar al finalizar el reinado de la católica María I, de modo que la religión no fue esencial para el colonialismo inglés en Irlanda, aunque sirvió ciertamente cada vez más como su pretexto y justificación.

Los aristócratas ingleses amañaban sus genealogías para fundamentar su derecho a poseer tierras en Irlanda en comandita con aventureros y administradores de la Empalizada. Los jefes gaélicos respon-

dieron con una decidida rebelión pero tuvieron que ceder finalmente ante la fuerza militar del Estado Tudor. La rebelión de Gerald FitzGerald, 15° conde de Desmond, quien entre 1579 y 1583 se apoderó de la provincia suroccidental de Munster llegando hasta las montañas de Wicklow, fue seguida por una nueva oleada invasora en la que casi toda la región fue confiscada y entregada a un pequeño grupo de especuladores decididos a cultivar sus haciendas con colonos ingleses, expulsando a los irlandeses. A corto plazo, aquello parecía funcionar. Tras la huida de los condes de Tyrone y Tyrconnell en 1609 se confiscaron en el norte de la isla otras 200.000 hectáreas, repobladas con agricultores ingleses y escoceses (principalmente presbiterianos) que ampliaron la base social de los inmigrados, ya que los disidentes presbiterianos de las Tierras Bajas escocesas no pertenecían en su mayoría a la elite social.

La monarquía Estuardo fue fácilmente persuadida de que la estrategia colonizadora estaba justificada y de que funcionaba. El fiscal general inglés Sir John Davies explicaba que la colonización inglesa anterior había fracasado porque no había emprendido una conquista militar decidida acompañándola con la imposición de la ley. Para la soberanía eran esenciales tanto la conquista como el derecho. Irlanda debía «ser quebrantada primero mediante una guerra, antes de que pueda tener un buen gobierno». Las leyes y costumbres irlandesas parecían demostrar a Sir John Davies que los irlandeses eran «apenas mejores que caníbales»: «Todas sus posesiones [son] dudosas» y «todo hombre nacido en la tierra, ya sea bastardo o legítimo, se tiene por gentilhombre». El colonialismo inglés en Irlanda estaba justificado, no solo porque formara parte de la disposición providencial protestante de Dios y la voluntad del rey Jacobo I, sino porque suponía civilizar a los irlandeses. Tales justificaciones no diferían apenas de las que utilizaban en Londres la Compañía de Virginia y sus asociados para justificar la colonización en Norteamérica. A finales de la década de 1620 y durante la de 1630, Carlos I y su virrey en Irlanda, Sir Thomas Wentworth, conde de Strafford, impulsaron hasta el límite la política de colonización, confiscando Connaught, Clare y Ormonde para fundar nuevas plantaciones de colonos anglicanos en el medio oeste de Irlanda, tratando de contrarrestar así el peso de los presbiterianos en el Ulster y de equilibrar los libros de cuentas de la monarquía Estuardo. Pero aquello suscitó la indignación de los colonos asentados previamente en Irlanda, así como de los irlandeses nativos. La subsiguiente rebelión

en octubre de 1641 conllevó una brutalidad que algunos contemporáneos comparaban con la matanza de Jamestown en Virginia el 22 de marzo de 1622, provocada también por la pérdida de derechos consuetudinarios sobre la tierra.

La transferencia de tierras de la corona caracteriza también la colonización española en México, Perú y Chile con la creación de latifundios (encomiendas), que tenían como modelo los que prevalecían en la economía agraria de Andalucía en torno a Sevilla. A los colonos españoles (encomenderos) se les concedían los mismos derechos que tenían los terratenientes andaluces. La colonización portuguesa en Brasil (especialmente desde 1580 en adelante) se caracterizó por las plantaciones en las que se cultivaba caña de azúcar, y más tarde tabaco, a una escala de complejidad comercial hasta entonces desconocida. Volviendo a Europa, las tierras de la Iglesia Católica podían ser transferidas a manos laicas, especialmente allí donde el contraataque de la Iglesia contra el asalto protestante ofrecía una justificación conveniente para ello. En Francia se produjeron cinco desamortizaciones sucesivas de bienes de la Iglesia durante las guerras civiles aunque, en muchos casos, la venta incluía la posibilidad de una recompra posterior. En España la Iglesia se vio privada de miles de labradores a medida que sus fincas eran vendidas para pagar la contribución a los esfuerzos de guerra de la monarquía Habsburgo contra el protestantismo en el norte.

Tales transferencias de los derechos de propiedad ponían de relieve la importancia de los contratos y los mecanismos legales para ponerlos en vigor. Contratos de todo tipo —para el aprendizaje, nuevos instrumentos de crédito y deuda, iniciativas comerciales— servían para abstraer los derechos de propiedad de la tenencia de la tierra y distanciar la «riqueza» de la «propiedad de tierras». Los «contratos» se convirtieron incluso en fundamentación formal de la autoridad política. La Rebelión Neerlandesa fue presentada y justificada por los teóricos de la época como consecuencia de una ruptura contractual por parte de Felipe II, quien no había sabido proteger las antiguas libertades de los Países Bajos garantizadas por las Cartas flamenca y valona. Los teóricos políticos protestantes esgrimieron argumentos similares durante las guerras civiles de finales del siglo XVI en Francia, y más tarde en las guerras civiles inglesas. El peso de esos argumentos tenía que ver con el énfasis puesto por algunos círculos protestantes en la idea de que Dios y su pueblo elegido estaban vinculados por promesas y obligaciones mutuas, tomada del Antiguo Testamento y su crónica sobre

la relación del rey con el pueblo judío. Tales argumentos eran tanto más convincentes en los lugares de Europa occidental donde se había convertido en un lugar común la noción de «contrato» como forma de delimitar la riqueza como posesión, y no solo entre la nobleza.

Las transferencias de tierras de dominio público, eclesiástico o real, favorecían a la nobleza secular europea, y especialmente a sus escalones intermedios. La propiedad de la tierra eficientemente explotada era la clave para la supervivencia de los nobles en el siglo XVII. La inversión en tierras sobrepasaba a todas las demás, aunque (y especialmente en el sur de Europa durante las décadas de 1630 y 1640) el valor de la tierra se hubiera estancado e incluso estuviera cayendo. Pero necesitaba gestión y explotación, y eso significaba un nuevo énfasis en la competencia y fiabilidad de los capataces, como se apreciaba en la proliferación de libros de asesoramiento sobre el tema, que insistían en la importancia de preparar y examinar las cuentas anuales y compararlas año a año para precisar las tendencias. Los recursos en tierras de los nobles solían estar legalmente trabados mediante la limitación de las herencias y subrogaciones para mantener las haciendas intactas, la provisión de las hipotecas y las dotes matrimoniales y la ayuda a los miembros de la familia en dificultades. Por eso no era fácil la venta de tierras en caso de emergencia, lo que explica la paradoja, especialmente perceptible en las penínsulas italiana y española hacia 1640, de las estrecheces de ricos aristócratas con vastos latifundios, que en una época de inestabilidad monetaria crónica y debido a la caída de sus rentas, no podían satisfacer las demandas sobre sus recursos que les venían de todos lados. Hacia 1650 una parte de la alta nobleza resultaba muy vulnerable, víctima en parte de su propia explotación depredadora del Estado y de la ampliación de sus dominios, mientras que el conjunto de la nobleza como estamento estaba más segura y era más poderosa y más dominante. Sin ella, el debilitamiento de la cohesión social europea habría sido aún más dañino y crítico. Era sobre la nobleza del linaje y de la propiedad de la tierra sobre la que se iba a construir a partir de 1660 el bloque social subyacente bajo el *ancien régime* europeo.

APREHENDER EL MUNDO



6

EUROPA EN EL MUNDO

EL IMPERIO DEL MUNDO

Cicerón identificó en una ocasión el imperio romano con un *imperium* sobre el mundo, con lo que quería decir que en ningún otro sitio, salvo bajo la égida romana, pertenecía la población a una comunidad civil y política coherente. El surgimiento del cristianismo hizo coextensiva esa «pertenencia» con la Cristiandad. Los foráneos, que Aristóteles y los griegos habían enseñado a Cicerón a llamar «bárbaros» porque carecían de «civismo», quedaron convertidos a partir de entonces en «paganos». Durante la Edad Media el Sacro Imperio Romano (en alemán: *Heiliges Römisches Reich*) y el Papado se habían convertido en custodios conjuntos de la herencia histórica y sagrada del *imperium* sobre el mundo cristiano. El autor italiano Andrea Alciato explicitaba así el vínculo entre el cristianismo y la herencia del imperio romano: «Dado que [...] todos los habitantes del mundo romano se convirtieron en ciudadanos de Roma, se sigue que todos los cristianos forman hoy el pueblo romano; este principio excluye de la ciudadanía a los habitantes de Asia, África y otras provincias que no profesan la fe de CRISTO. Son enemigos del pueblo romano y han perdido los derechos de la *civitas* romana». La primera era de expansión ultramarina de Europa ocurrió paradójicamente justo en el momento en que el universalismo cristiano, junto con las instituciones que lo sostenían, se estaba desintegrando. La expansión en ultramar provocó un debate sobre lo que significaba «pertenecer» a Europa. Los humanistas reconocían que una *res publica* suponía una distinción entre sus ciudadanos (*civitates*) y quienes no lo eran. Pero si tal «civilidad» (y en tal caso, por qué razones y en qué grado) se extendía a los pueblos con los que los europeos entraron en contacto más estrecho a partir de 1520, se convirtió en una cuestión antropológica, y luego en un juicio sobre lo que significaba ser europeo.

Los primeros colonialistas europeos no estaban dispuestos a abandonar los ideales universalistas cristianos. Las aspiraciones portuguesa y castellana a los dominios de ultramar descansaban sobre concesiones papales. Los ceremoniales que rodeaban la posesión hispánica de nuevas tierras reflejaban consciente y deliberadamente una prolongación del *imperium* de la Cristiandad. Por eso el último emperador azteca, Moctezuma II («Montezuma»), era presentado en una escena cuidadosamente coreografiada como si en vísperas de su muerte cediera su imperio a Carlos V, reflejando así precedentes bíblicos y continuidades imperiales. Al situar las columnas de Hércules junto con las armas de los Habsburgo y la divisa «Plus Ultra» [Más Allá], la «monarquía universal» se identificaba con el emperador Carlos V. En el contexto de la expansión ultramarina de la Cristiandad, eso significaba «monarquía *mundial*». Incluso después de la abdicación de Carlos V en 1556 y la separación entre el Sacro Imperio Romano y la *monarchia* de Felipe II y sus sucesores en el trono español, el imperio hispánico todavía mantenía vestigios de sus proclamaciones de autoridad sobre todo el globo terráqueo.

La legitimación papal e imperial para el «imperio mundial» se fue haciendo empero cada vez más irrelevante. La monarquía francesa la impugnaba: ¿Dónde estaba la cláusula en el testamento de Adán —se dice que preguntó Francisco I a Carlos V— por la que el emperador había heredado la mitad del mundo? La monarquía inglesa la ignoraba, proclamando sus propias aspiraciones a la legitimidad en nombre de la obligación de civilizar y convertir a los paganos al verdadero cristianismo: «Ahora los reyes y reinas de Inglaterra llevan el apelativo de Defensores de la Fe», proclamaba Richard Hakluyt en *A Discourse on Western Planting* (1584); tienen la obligación de «mantener y patrocinar la fe de Cristo» (esto es, la religión protestante). Al año siguiente escribió con entusiasmo sobre los tres objetivos de la «Empresa Virginia»: «Difundir la religión cristiana, comerciar y conquistar». Los tres estaban inextricablemente ligados. Como decía el pionero del *Mayflower* Edward Winslow en sus *Good Newes from New England* (1624), América era el lugar donde «la religión y el beneficio van de la mano». Pero cada uno de esos objetivos era impugnado y estaba sujeto a interpretaciones rivales que desafiaban cualquier proyecto universalista de expansión europea. Y con la expansión geográfica llegó una mayor conciencia de que el mundo estaba compuesto por diferentes culturas y estados, muchos de los cuales (otomano, chino, indio) no solo eran

geográficamente mayores, sino tan sofisticados como el de la Cristiandad, aunque sus valores culturales y sus sistemas religiosos fueran distintos. Las pretensiones de autoridad universal basadas en los antiguos fundamentos del cristianismo eran, cuando se miraban bajo esa nueva perspectiva global y como dijo broncamente Hugo Grocio en 1625, ridículas (*stultum*).

Una cuestión de legitimidad aún más fundamental fue la planteada inicialmente en el contexto del imperio español en América. Un teólogo dominico, Francisco de Vitoria (*c.* 1485-1546), la presentó en una conferencia «sobre los indios de América» (*De Indis*) en la Universidad de Salamanca, preguntándose: «¿Por qué derecho (*ius*) están sometidos los bárbaros al dominio español?». Las pretensiones papales de disponer sobre el dominio secular cediéndolo a quien prefiriera no podían extenderse sin más ni más a los paganos del mismo modo que a los cristianos. Una respuesta alternativa era que los nativos americanos habían cedido voluntariamente su autoridad al imperio; pero esto requería cerrar los ojos ante las pruebas del empecinado saqueo de los conquistadores en América Central y del Sur y la resistencia de los nativos a ser subyugados. Otra respuesta posible era decir que la legitimidad del dominio español sobre los indios residía precisamente en el hecho de que estos últimos *habían sido vencidos*, lo que abría la puerta a un nuevo desarrollo de los argumentos utilizados en la Reconquista española, pero tal interpretación podía ser usada con la misma contundencia por otras potencias europeas, que también podían proclamar que habían conquistado ciertas partes del mundo y que eso les daba legitimidad para gobernarlas. La argumentación aumentaba la importancia de no solo «descubrir» nuevas tierras en ultramar, sino de reclamar el derecho a gobernarlas.

El modo en que los colonizadores europeos administraban sus colonias de ultramar difería dependiendo del origen de los descubridores y del tipo de dominio que querían establecer. Otro dominico, Antonio de Montesinos, decía a los colonizadores hispánicos de La Hispaniola en 1511 que no tendrían más salvación que «los moros o los turcos», debido a su trato bárbaro hacia los nativos. Esto llevó a la corona española a buscar asesoramiento sobre el dominio a establecer en las Américas. A partir de entonces los conquistadores estaban obligados a leer en público un documento conocido como Requerimiento [«Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro

Señor»], y más tarde, a partir de 1573, como «Auto de obediencia y vasallaje» antes de reconocer el sometimiento de los pueblos indígenas (o si lo rechazaban, el «ataque»). Aquella proclamación asumía pasmosamente que los nativos entenderían el lenguaje y terminología con que estaba redactado el auto y reconocerían el señorío que sobre ellos se proclamaba. A cambio de ese reconocimiento, el documento prometía que quienes actuaban en nombre de la monarquía española «vos dejarán vuestras mujeres e hijos libres sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente todo lo que quisiereis y por bien tuviereis; y no vos compelerá a que os tornéis cristianos [...]. Si no lo hiciereis, o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certifícoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere». El texto reflejaba tanto las prácticas de la Reconquista como las realidades emergentes de un imperio español que pretendía integrar y convertir a los pueblos indígenas sometiéndolos (aunque al parecer por medios pacíficos) al dominio colonial español. Sorprendido por lo absurdo de la «libre elección» ofrecida a los indios, Bartolomé de las Casas decía que no sabía si «reír o llorar». Los funcionarios españoles prohibieron el uso del término «conquista», recurriendo al más inocuo de «pacificación» para describir la imposición del dominio español.

Los colonizadores franceses eran particularmente escrupulosos en cuanto a distanciarse de la conquista por la fuerza implícita en el Requerimiento español. En su lugar utilizaban los rituales de la bendición católica para señalar el sometimiento voluntario de los nativos al dominio francés. Así, cuando la fuerza expedicionaria de François de Razilly llegó a la desembocadura del Amazonas en julio de 1612 (a la isla que más tarde se convertiría en São Luís de Maranhão), envió a una delegación para preguntar a los tupíes locales «si mantenían la misma voluntad que habían mostrado en el pasado al recibir a los franceses». Solo tras el consentimiento de los nativos bajaron a tierra y cortaron un árbol para hacer una cruz que fue llevada en procesión a través de varias aldeas y luego plantada para que sirviera «como testimonio para cada [indio] del deseo que tenían de recibir el cristianismo y como continuo recuerdo para ellos y toda su posteridad sobre la

razón por la que tomamos posesión de su tierra en nombre de Jesucristo».

La idea de posesión aplicada por los marineros portugueses, en cambio, reflejaba la naturaleza marítima y costera de sus aspiraciones al dominio. Cuando una flota portuguesa llegó a la costa de Brasil en 1500, el capitán Nicolau Coelho intentó comerciar con los nativos tupíes mientras su astrónomo y piloto desembarcaban para medir la altura del sol a mediodía y describir la posición de las estrellas, marcando un punto (que luego se podía representar en un mapa) con una cruz de madera, cortada de un árbol local. La cruz era ahora una proclamación de supremacía marítima, asociada con los marcadores de la línea costera, más tarde impugnada por Isabel I en 1562. Cuando el embajador portugués le pidió que reconociera la soberanía portuguesa sobre «todas las tierras descubiertas por la corona de Portugal», se negó a hacerlo alegando que «en ninguno de los lugares descubiertos [...] tenía ninguna superioridad». «Descubrimiento» (en el sentido en que lo entendía la reina Isabel, pero no los portugueses) no era «posesión». Jean Parmentier, navegante francés de Dieppe, llegó con dos barcos a Sumatra en 1529 con la intención de quebrar el monopolio portugués de las especias derivado de sus reclamaciones de las rutas marítimas hacia el este. Declaró que los portugueses manifestaban una «ambición excesiva» y que «parece que Dios ha hecho las tierras y los mares solo para ellos, y que las demás naciones no tengan derecho a navegar».

El jurista holandés Hugo Grocio fue uno de los muchos comentaristas en sostener (en *De iure belli ac pacis*, 1604-1605) que la proclamación portuguesa de haber descubierto los océanos y de haberse ganado con ello el derecho sobre las rutas marítimas equivalía a cerrarlas a otros y establecer límites allí donde no existían en la naturaleza; pero Grocio concedía que el descubrimiento de tierras auténticamente nuevas en ultramar entraba legalmente en la categoría de adquisición de propiedad no reclamada anteriormente, como quien encuentra una moneda en la calle. Los colonialistas neerlandeses eran muy escrupulosos en la definición de la extensión precisa y los contornos de lo que reclamaban como suyo, demostrando que era auténticamente *terra incognita*, o (si no) basando su legitimidad en el fundamento de que había sido concedida o negociada con los habitantes locales, manteniéndose mediante el comercio, la ocupación y la inversión regular. Los primeros colonialistas ingleses en Norteamérica, en cambio, tuvieron

el descaro de proclamar que habían tomado posesión de tierras desocupadas que hasta entonces no pertenecían a nadie, por lo que a nadie se las habían arrebatado. Construyeron casas y vallaron sus campos para delinear una «plantación» allí donde, como en Irlanda, la justificación para la colonización residía en hacer un buen uso de la tierra para la gloria de Dios, de un modo que los nativos se abstenían de hacer.

El mapa del mundo lleva en los topónimos el sello de las pretensiones europeas de aquel período. La obsesión de Colón por poner nombre a las islas, promontorios y ríos que descubría fue reproducida por sus sucesores en la América española. El primer historiador de aquel imperio colonial, Gonzalo Fernández de Oviedo, insistía en que una carta de navegación española era como leer «un calendario o catálogo de los santos no muy bien ordenado». A diferencia de los portugueses (que europeizaban los nombres indígenas), los neerlandeses, ingleses y franceses empleaban procedimientos de denominación que reflejaban la Europa de donde provenían. Los neerlandeses e ingleses adjudicaban nombres de sus ciudades, provincias, exploradores y gobernantes, mientras que la nomenclatura francesa en Norteamérica reflejaba los nombres de los individuos cuyo patrocinio en la corte promovería una nueva colonia. Los nombres eran alterados o sustituidos según el colonizador. El inglés John Smith, fundador de Jamestown, le pidió al príncipe Carlos una patente que le diera autoridad para eliminar en Norteamérica todos los nombres asignados por otras naciones, en favor de los ingleses. Para los neerlandeses, el hecho de que sus nombres («Batavia» para Yakarta; el río «Mauritz» para el que más tarde sería el Hudson) fueran utilizados por otros países era una demostración adicional de su derecho de posesión. La reina Isabel, no obstante, era escéptica. En 1580 le dijo al embajador español que haber «dado nombre a un río o un cabo [...] no les confiere [a los españoles] un derecho de propiedad». Lo que contaba era la posesión física y la capacidad de mantener una colonia por la fuerza. En 1650 los imperios europeos en ultramar reflejaban un proceso de adquisición pragmático, posesivo, competitivo e inestable. No había un marco acordado de derecho o un tribunal de apelaciones donde se pudieran ratificar las ocupaciones, cartas, reconocimientos, historias, cartografías, límites y ceremonias de posesión *de facto*, más allá de la retórica de proclamaciones y contra-proclamaciones, lo que sí preocupaba a los diplomáticos en la medida en que consolidaba los intere-

ses mercantilistas de quienes gozaban de una participación en el imperio, que eran los que más tenían que perder.

AGENTES DEL IMPERIO

La autoridad se había dispersado en los incipientes imperios europeos. Al principio un pequeño número de personas, sin experiencia o apenas instrucciones pero que disponía de la tecnología de la pólvora, fue la que tuvo la iniciativa. En solo dos años desde el momento de su desembarco en Veracruz en julio de 1519, el *conquistador* Hernán Cortés, junto con unos 500 jinetes, pudieron derrotar al imperio azteca de más de 11 millones de habitantes. La operación fue llevada a cabo a partir de un encargo que le habían acordado en nombre de la corona española los magistrados de la «ciudad» de Veracruz que él mismo había establecido al llegar. Durante la década de 1520 su imitador Francisco Pizarro convenció a otros encomenderos para organizar una expedición hacia «El Birú» (el imperio inca del Perú, del que tenían vagas noticias), con recursos extraídos de los primeros despojos del éxito mexicano. Al principio solo contaba con unos pocos soldados de fortuna, pero al cabo de tres años, en noviembre de 1523, el destino del imperio inca quedó sellado en una sola tarde en Cajamarca con la captura del rey Atahualpa. La fortuna había favorecido a aquellos pocos bravucones. El oro saqueado meses después en Cuzco hizo a Pizarro y sus seguidores más ricos de lo que podían haber imaginado nunca. A los pocos años, no obstante, aquel éxito dio paso a un período de amargas y sangrientas rivalidades, que no se resolvió hasta una generación después por un gobierno español que se decidió con cierta renuencia a organizar finalmente la colonia.

Entre tanto, en el Océano Índico, Afonso de Albuquerque, el segundo «gobernador» de la India portuguesa, dispuso unos cuantos reductos fortificados en la costa, desde los que controlaba el comercio marítimo. En poco más de una década, y sin disponer nunca de más de 15 buques y alrededor de 3.000 hombres bajo su mando, estableció junto con sus colaboradores la dirección estratégica de un nuevo «Estado», el Estado Português da Índia, para todo el siglo XVI. Construyeron fortificaciones militares y bases navales en Cochin (1503) y Goa (1510), desde las que someter a los comerciantes locales. A continua-

ción trataron de controlar los pasos estratégicos al Océano Índico en el cabo de Buena Esperanza, Socotra frente al Cuerno de África a la entrada al Mar Rojo, y Ormuz y Baréin en el Golfo Pérsico. Cimentaron su influencia subyugando a los pequeños estados musulmanes de África oriental y conquistando las islas de Madagascar y Mauricio. A continuación, en 1511, las fuerzas de Albuquerque capturaron Malaca, un Estado comercial local frente a la isla de Sumatra y llave de paso hacia el Mar del Sur de China. Fue una notable demostración de las posibilidades de dominio marítimo con la aplicación decidida de una pequeña fuerza.

Pero el éxito portugués se demostró en último término solo parcial. No establecieron un control duradero del comercio en especias, seda y calicó [tejido de algodón], no solo porque los navegantes locales eran todavía capaces de traer las especias finas desde las Molucas a través del estrecho de la Sonda hasta Aceh, en el norte de Sumatra, sino porque los portugueses nunca conquistaron Adén, a la entrada del Mar Rojo. El Estado Português da Índia se basaba, no obstante, en una importante realidad, y era que, al participar en el comercio intra-asiático (principalmente extorsionando cuotas de protección mediante la emisión de salvoconductos a los comerciantes locales), compensaba los costes de mantener su presencia y disminuía la necesidad de importar lingotes desde Europa para pagar los artículos asiáticos que luego vendían en Europa. India consumía probablemente dos veces más especias del sureste de Asia que Europa, y China tres cuartas partes de toda la pimienta producida en Sumatra. El dominio del comercio intra-asiático era el núcleo de la supremacía comercial portuguesa.

Los depredadores neerlandeses e ingleses, que hicieron cuanto pudieron para desmantelar el imperio comercial portugués desde 1600 en adelante, entendieron las lecciones de los imperios monopolistas marítimos en general y la importancia del comercio intra-asiático en particular. Con medios aún más resueltos e implacables y mayores recursos que los portugueses, los neerlandeses se esforzaron por controlar los puntos clave de la producción de pimienta y especias a comienzos de siglo, y por establecer su propio dominio en el comercio intra-asiático. En 1596 llegó a la bahía de Bantén por el estrecho de Sonda, tras cruzar directamente el Océano Índico, la primera flota neerlandesa con armamento pesado. El puerto de Bantén era el más importante de Java, gran productora de pimienta y eje del tráfico marítimo en el sureste de Asia. En 1602 los grandes comerciantes neerlandeses se unieron en la Com-

pañía de las Indias Orientales (conocida como VOC : *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*), un consorcio mercantil que financiaba un promedio de 13 buques al año hacia Oriente durante el primer decenio de su existencia, con el suficiente éxito para convertirse en una institución cuasi estatal rentable y permanente. En 1612 se convirtió en sociedad anónima por acciones regida por los *Heeren XVII* [17 caballeros] y se decidió nombrar un Gobernador General con funciones ejecutivas. Los agentes de la VOC juraban lealtad a los Staaten-General (gobierno de la república) y prometían obtener y proporcionar información sobre los acontecimientos en Asia, y también ceder sus navíos, capital y mano de obra a las autoridades neerlandesas en caso de emergencia. A cambio disponían del poder para negociar tratados, construir fortificaciones y alistar soldados y tripulaciones. La Compañía era un auxiliar parejo del Estado neerlandés.

Todas menos una de las primeras flotas regresaron con cargamento, información y experiencia, cada vez más significativa en la consolidación de la presencia neerlandesa en Oriente. Aunque los accionistas no recibieron dividendos hasta 1610, como esas participaciones raramente salían del círculo inicial de inversores, su valor aumentó. Además, los inversores gozaban de una posición privilegiada en el gobierno de la Compañía, por lo que la propiedad de acciones suponía la entrada a una importante oligarquía. Sus 17 directores tenían la complicada tarea de planear las operaciones en el Lejano Oriente; en sus tres reuniones anuales tomaban delicadas decisiones comerciales y políticas.

La base de operaciones en las Indias Orientales estuvo primero en Bantén y luego, cuando las relaciones con los poderes del interior de la isla se deterioraron, en Yakarta. El Gobernador General Jan Pieterszoon Coen aplicó con provecho las lecciones del dominio monopolista portugués. La nuez moscada y el macis se obtenían únicamente en las islas de Banda, cuyos habitantes descubrieron que podían vender sus especias no solo a los portugueses, sino también a los intermediarios ingleses, y con mejores precios que los contratados con los neerlandeses. Coen organizó un asalto en 1621, empleando mercenarios japoneses, que dio lugar a la muerte o huida de todos los habitantes nativos (entre 13.000 y 15.000) salvo un millar escaso. Fueron sustituidos por esclavos, convictos y contratados semiesclavos que cultivaban las nuevas plantaciones de especias. Así comenzó el intento neerlandés, en último término exitoso, de impedir a los rivales asiáticos o europeos la

compra de especias de las Molucas. Desde allí extendieron su influencia al este y al sur del Mar de China, donde los deslumbraron los flujos de plata desde Japón y Manila. Entretanto, tanto ellos como los ingleses aprovecharon la debilidad portuguesa en la costa oriental de la India (Coromandel), limpiaron el golfo de Bengala de piratas birmanos y portugueses y obtuvieron privilegios comerciales en Bengala, abriendo aquella rica región al comercio intensivo con Asia y con Europa. Finalmente, en 1616, Pieter van den Broecke, miembro fundador de la Compañía, creó «factorías» (reductos fortificados) en lo que la compañía llamaba la «región occidental» a la entrada del Mar Rojo. Pieter van den Broecke probó allí en Mocca, en 1614, «una bebida caliente y negra» que le animó a convertirse en el primer mercader neerlandés en comerciar con café.

En los imperios europeos de ultramar participaba todo tipo de gente. El término «imperio comercial» es apropiado, incluso para los imperios coloniales hispánicos en América, porque eran los banqueros de los centros monetarios europeos y sus agentes en los puertos de partida los que proporcionaban el capital y determinaban lo que se compraba y se vendía. Esos apoderados eran esenciales para el comercio en pimienta, especias, sedas y calicós de Oriente, como lo eran para los metales preciosos, pieles, tintes y azúcar del Nuevo Mundo. La tecnología naval de Europa se fue transformando por el conocimiento y experiencia de los marineros que tripulaban los buques, los trabajadores de los astilleros que los construían, los fundidores de cañones que los armaban y los cartógrafos y fabricantes de instrumentos de navegación que les ayudaban a recorrer sus rutas.

El número de europeos que se trasladaron a Oriente o las Américas antes de 1650 era muy modesto, y muchos de ellos lo hacían además como residentes temporales. Aunque había una corriente continua de colonos, como los que viajaban cada año desde los puertos españoles hacia las Américas, no eran más que unos pocos miles de individuos al año. Entre Sofala (el fuerte portugués en Madagascar) y Macao no había probablemente más de 15.000 portugueses en 1600, y aproximadamente era el mismo número el de los «burgueses libres» neerlandeses establecidos en las Indias Orientales hacia 1650, habiendo quedado en un fiasco los ambiciosos planes de colonización de Joan Maetsuyker, gobernador de Ceilán (1646-1650), que fue quien durante más tiempo ejerció el cargo de gobernador general en las Indias Orientales neerlandesas (1653-1678). A mediados de siglo, no obstante,

Nueva Amsterdam (más tarde Nueva York) pudo contar con alrededor de 7.000 europeos, mientras que la corriente de emigrantes ingleses a América contribuyó a un crecimiento colonial continuo (Connecticut, 5.500 en 1643; Massachusetts, unos 16.000; Virginia, alrededor de 15.000). La colonización europea de las islas del Caribe fue en cambio espectacular. Los colonos plantadores recibían en condiciones fáciles tierra fértil y se podían obtener grandes beneficios del cultivo de tabaco, índigo y algodón. Hacia 1640 la población europea de las Barbados superaba los 30.000 habitantes y la de St Kitts era de alrededor de 20.000, con densidades de asentamiento que rivalizaban con las de las regiones económicas más avanzadas de la propia Europa.

Los primeros imperios europeos en ultramar se aseguraban inicialmente en unos cuantos puntos nodales. En la costa de África y en el Lejano Oriente eran factorías, estratégicamente situadas para mantener un torniquete en torno a los puntos de abastecimiento y comercio. En la América colonial eran los puertos de carga y descarga y las capitales desde las que se gobernaba. Hacia 1620 se habían creado en América Central y del Sur alrededor de 200 ciudades, construidas siguiendo una pauta hipodámica (trazado en damero) que reproducía la concepción de la época sobre lo que debía ser una ciudad ideal. Eran sus centros judiciales y administrativos, teóricamente entidades autogobernadas mediante concejos coloniales, pero responsables frente a los tribunales de justicia locales (audiencias) y los virreyes. La aparición de estos últimos en Nueva España en 1535 y en Perú en 1543 caracterizaba un Estado decidido a gobernar sus colonias tan directamente como fuera posible siguiendo líneas europeas, pese a la distancia.

En la mayoría de esos puntos nodales, y todavía más fuera de ellos, los europeos constituían una exigua minoría. Solo en las islas del Caribe, donde el exterminio de los pueblos indígenas dio paso a su sustitución por europeos, y en las colonias inglesas en Norteamérica, donde la colonización suponía empujar hacia el interior a los pueblos indígenas, constituían una mayoría. En las factorías portuguesas del Lejano Oriente, los colonos europeos se convertían en cabezas de familia casándose con mujeres locales de diversas etnias y religiones. En Goa, por ejemplo, los portugueses vivían junto a los comerciantes gujaratíes y musulmanes y los mercaderes armenios y judíos, hindúes de diversas castas, cristianos nestorianos, y también comerciantes malayos y chinos. En aquellas circunstancias resultaba notable que los portugueses no fueran totalmente absorbidos en la sociedad local, pero aquello se

debía a su poder como diáspora mercantil, y su dispersión explica por qué su lengua siguió siendo la *lingua franca* del comercio en las costas de Asia después de que el propio imperio portugués se hubiera desvanecido.

En la Batavia neerlandesa y en la Manila española el panorama era similar. Hacia 1650, cuando la ciudad amurallada de Batavia, construida en la década de 1620, estaba llena a rebosar, los neerlandeses se emparejaban con nativas debido a la gran escasez de mujeres europeas deseosas de viajar al Lejano Oriente. Los directores de la compañía insistían en que solo se podían casar con la condición de que sus mujeres fueran bautizadas como cristianas y que sus hijos *mestiezen* («y sus esclavos en la medida de lo posible») fueran educados como cristianos y se les enseñara la lengua neerlandesa. Los colonos neerlandeses vivían junto a los javaneses y otros asiáticos que habían adoptado parte de la cultura europea (*mardikers*), así como chinos que hablaban portugués pero que aparte de eso vivían de acuerdo con sus propias tradiciones. La conquista de la América española también supuso que los colonos europeos constituyeran una minoría entre la población indígena, pese a los esfuerzos por separarlos. Las minas y plantaciones requerían trabajadores especializados y semi-especializados así como esclavos importados de África. Con el tiempo, la población de origen europeo nacida en América (los criollos) se multiplicaron hasta convertirse en el grupo más significativo de las elites de México y Perú y dando lugar a un sentimiento propio de identidad colonial americana.

Pero en 1650 esas identidades coloniales europeas estaban todavía por hacer, y la mezcla con los autóctonos no tenía punto de comparación con la comunicación continua con la Europa metropolitana. Los colonos en ultramar trataban de distanciarse de la población local indígena, especialmente como respuesta a las críticas llegadas desde la metrópoli. La valoración del otro como «bárbaro» nunca fue más refinada que entre los europeos desplazados al extranjero, empeñados en reafirmar su superioridad. En su *Historia General de las Indias* (1552), Francisco López de Gómara justificaba como «mejora» la conquista de La Hispaniola y la Nueva España; uno de los recientes colonos, Gonzalo Fernández de Oviedo argumentaba que aquellas regiones habían sido transformadas por ellos de una forma que los indios se habían demostrado incapaces de hacer: «ningún ingenio destos [molinos de azúcar] hallamos en estas Indias, y que por nuestras manos é industria se han fecho en tan breve tiempo». Los indios americanos representaban

para los colonos todo lo que ellos no eran o no querían ser. Eran bárbaros, paganos, holgazanes e irracionales, que debían ser tratados con dureza, dijera lo que dijera la legislación real; sus protestas (como los disturbios que tuvieron lugar en Bahía en 1610 o en São Paulo y Rio de Janeiro en 1640) no eran sino la prueba de que no se podía confiar en ellos.

Si los directores de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales insistían en que los pueblos de Asia debían ser tratados con equidad es porque no solía ser así. Las decisiones registradas en los libros de quejas de sus funcionarios en Batavia se refieren con frecuencia a los indonesios, chinos y musulmanes con epítetos despectivos (como «viles», «patanes»). Esto llevó al naturalista neerlandés Jakob Bontius a protestar contra el desprecio de sus paisanos hacia los asiáticos como «ciegos paganos», «moros traicioneros», y «bárbaros inútiles». Un predicador de la Iglesia Reformada neerlandesa comparó en 1615 la sobriedad de los musulmanes de Amboina con la proclividad a la ebriedad de sus compatriotas europeos. El capitán Piet Hein, heroica figura de la Guerra de los Ochenta Años contra los españoles, sirvió tanto en las Indias occidentales como en las orientales a principios del siglo XVII. Fue testigo directo de la hostilidad de los nativos hacia la arrogancia de los europeos: «Sienten muy profundamente el daño que se les ha hecho, y por eso se comportan aún más salvajemente de lo que ya son. Cuando un gusano es pisoteado, se retuerce de dolor. ¿Es sorprendente entonces que un indio tratado injustamente se vengue contra uno u otro?». Escribía a raíz de la matanza de europeos por los indios en Virginia en 1622, uno entre los muchos incidentes en los que el conflicto étnico y racial intensificó la sensibilidad de los europeos. Rijkloff van Goens, Gobernador General de las Indias Orientales Neerlandesas (1678-1681), era muy consciente de su europeidad cuando escribía en 1675: «Somos mortalmente odiados por todas las naciones de Asia».

Cuando los colonialistas se comparaban con su lejana madre patria, se descubrían de repente a sí mismos como iguales, y sin embargo diferentes de sus paisanos de origen. Esto fue una pequeña parte del proceso por el que la Cristiandad se descompuso en algo distinto. Muchos de los primeros colonos en la América española trataban de recrear el mundo que habían dejado atrás. Otros (en particular los franciscanos de las misiones, y en un contexto diferente las efímeras comunidades protestantes francesas en Brasil y Florida, como más tar-

de los separatistas protestantes en Nueva Inglaterra o los jesuitas en Paraguay), querían crear un orden europeo mejor que aquel del que se habían alejado. Para los misioneros franciscanos, eso significaba realizar el sueño milenario de la Cristiandad. Los primeros jesuitas veían las Américas como una oportunidad para recrear el Edén. «Si hay un paraíso sobre la tierra —escribía un jesuita en 1560, asombrado por la extraña flora, los exóticos animales y el terreno salvaje— es sin duda aquí, en Brasil.»

La conversión de los indios, en particular, era un desafío espiritual ofrecido por Dios como preludio para el Juicio Final. Pero para ser válida, la conversión tenía que ser algo más que una conformidad aparente. El bautismo debía ir precedido por la instrucción en la fe, la prédica, el catecismo y la educación, acompañadas por la aculturación en los modos europeos de pensar y comportarse. La tarea se demostraba prácticamente imposible. Enseñar, catequizar y bautizar a cientos de miles de indios con los pequeños recursos a su alcance solo podía hacerse a patadas. Persuadir u obligar a los indios a instalarse en las ciudades, organizadas en torno a una iglesia y un convento reservado para ellos de manera que pudieran educarse en los modos europeos, tenía un coste. Dio lugar a un cristianismo híbrido, que tenía ciertas afinidades con el panorama religioso de finales de la Edad Media en Europa, donde el culto de la Virgen se confundía con los de las diosas del maíz y la madre tierra. Los ritos de fertilidad paganos eran cristianizados mediante la inclusión de una misa y una procesión preliminares pero seguían siendo identificables por la gente local por lo que eran antes. Tal hibridación chocaba cada vez más con el cristianismo (católico) reformado posterior a la Reforma. Cuando los franciscanos reflexionaban sobre sus esfuerzos y sus relaciones a menudo críticas con las autoridades seculares en la América española por su trato a los indios, su sueño milenarista se desvanecía. Su decepción formaba parte de la difuminación de la idea establecida de la Cristiandad occidental como comunidad de creencias. Las esperanzas de la llegada del reino de Cristo permanecían, cuando más, en el seno del nuevo ambiente confesional conflictivo de la Reforma protestante, entre los puritanos de Nueva Inglaterra o los jesuitas en Paraguay, decididos a completar la tarea de cristianizar a los indios utilizando los recursos de una Cristiandad católica global.

En el Lejano Oriente el cristianismo se encontró con realidades muy distintas. La conciencia intensificada del desafío islámico a la

Cristiandad en el siglo XVI no era simplemente una respuesta a la amenaza otomana al flanco suroriental europeo, sino también producto de la aproximación de Europa al islam en el Océano Índico y en el Lejano Oriente. Allí donde el islam constituía una presencia significativa, los esfuerzos de los misioneros cristianos se demostraban más arduos, y las actitudes locales hacia los portugueses (y en menor medida los neerlandeses e ingleses en el siglo XVII) se hacían hostiles. Así sucedió en determinados lugares de la costa oriental de África, pero también en el Lejano Oriente. En las islas Banda, por ejemplo, los clérigos musulmanes superaban con mucho a los misioneros cristianos y fue solo en regiones no islamizadas de India o en islas como Amboina (visitada por el jesuita Francisco Xavier en 1546), en las que el islam no había penetrado todavía, donde el cristianismo logró cierto arraigo. En otros lugares de Indonesia el islam se estaba extendiendo rápidamente, especialmente allí donde el hinduismo estaba en retirada. Los sultanatos mercantiles musulmanes de la costa de Java se demostraron los más hostiles a los conquistadores portugueses de Malaca. De forma similar, la difusión del islam en el sur de India durante el siglo XVI amenazaba la presencia portuguesa, incluso en Goa (que resistió durante dos años un asedio iniciado en 1569).

Para entonces el cristianismo contrarreformado se estaba dejando sentir también en India. Hubo intentos de excluir a los no cristianos de los oficios públicos. En 1560 se creó una Inquisición para investigar a los apóstatas y heréticos, entre los que se incluía a los cristianos nestorianos, oficialmente denunciados en 1599 en un sínodo de la Iglesia Católica portuguesa en Udayamperoor (Diamper), y que fueron disueltos durante un tiempo como comunidad organizada. La mayoría de las conversiones al cristianismo se produjeron entre indios de castas bajas que trataban de escapar a las presiones de aquel sistema social. El celo misionero contribuyó a despertar en las poblaciones indígenas el odio hacia los portugueses como piratas y perseguidores. Si eso mismo no sucedió con los neerlandeses en el Lejano Oriente a principios del siglo XVII fue porque el cristianismo reformado carecía de celo misionero y también porque los colonialistas explotaban en su propio beneficio las rivalidades entre los poderes islámicos locales y contra los portugueses.

Los imperios de ultramar dependían de la navegación marítima. Los convoyes que viajaban desde el río Guadalquivir (Sevilla y Cádiz) hacia la América española y desde el Tajo (Lisboa) hacia el Lejano

Oriente estaban organizados y pagados por los comerciantes respectivos. En la oficina india de Lisboa, creada en 1505-1506 para supervisar el comercio portugués con Asia —como en su equivalente español, constituido un par de años antes— el papeleo de un imperio mercantil se acumulaba a medida que crecían las complejidades de aquellas operaciones coloniales. El viaje a Asia suponía vigor y coraje. La flotilla de hasta diez buques partía entre febrero y abril de Lisboa en un viaje de ida de 40.000 km (el equivalente a circunnavegar el globo por su ecuador), que pretendía aprovechar los vientos ecuatoriales del verano y las corrientes desde la costa de Sudamérica para rodear el cabo de Buena Esperanza para luego subir por la costa de África oriental y llegar hasta la fortaleza portuguesa de San Sebastián en la isla de Mozambique, la primera oportunidad para algún comercio lucrativo. Aquella parte del viaje era larga y extenuante aunque no sucediera nada especial. Los alimentos frescos se agotaban, las articulaciones y encías se hinchaban y solía haber disentería a bordo. No era infrecuente que una tercera parte de la tripulación muriera durante el viaje. Desde allí seguían la costa hasta el extremo norte de Somalia, antes de cruzar el Océano Índico. Desde Goa y Cochin los portugueses viajaban hasta Malaca, aprovechando los vientos del monzón. Los neerlandeses solían utilizar un número mayor de buques más pequeños; hasta un centenar de unas 600 toneladas cada uno, frente a las carracas portuguesas de hasta 1.000 toneladas.

El viaje de vuelta exigía hacerse a la mar antes de Navidad del año siguiente para aprovechar los monzones favorables y luego, una vez en el Atlántico, dejar que los vientos del sureste llevaran las naves hacia el noroeste hasta llegar a la calma chicha de baja presión del Ecuador, esperando dar con vientos y corrientes que los llevaran de nuevo hasta las Azores y la costa europea. Más del 16 por 100 de los buques se perdieron sin llegar nunca a su destino, y los que lo hacían, habiendo partido de Europa cargados de lastre, metales preciosos y cobre además de algunos artículos comerciales y abastos de la compañía para las fortalezas costeras, regresaban cargados de arcas de especias (nuez moscada, clavo, canela, macis) sacos de granos de pimienta y balas de seda y tejidos de algodón almacenadas entre los puentes.

Solo beneficios muy altos podían justificar ese esfuerzo. Clavos comprados en las islas de las especias y vendidos en el mercado indio a menudo alcanzaban un 100 por 100 de beneficio; el precio del macis en Calicut era entre 10 y 15 veces más alto que en la Gran Banda, mien-

tras que el de la nuez moscada era 30 veces más alto. Gran parte del beneficio se hacía en el Lejano Oriente, donde la venta de tejidos indios podía realizarse al doble de su precio de compra. La venta de especias en el mercado europeo tenía que ver con la comercialización de la escasez y la mercantilización de la mística, de forma que había cierta elasticidad de la demanda; pero no era inagotable, y la competencia entre las Compañías de las Indias Orientales neerlandesa e inglesa llevó a un sobreabastecimiento y a una caída de los precios hasta que los neerlandeses reforzaron su monopolio en el Lejano Oriente y la Guerra Civil inglesa interrumpió las actividades de los comerciantes de su Compañía de las Indias Orientales. Las especias seguían siendo una mercancía arriesgada, especialmente cuando los comerciantes tenían que comprometerse en la compra y embarque con un año de adelanto. No cabe pues sorprenderse de que los portugueses las vendieran a consorcios de las casas bancarias italianas, alemanas y flamencas, que optaban por compartir el riesgo. La participación de comerciantes del noroeste de Europa en la financiación del mercado de especias fue el preludio a su implicación directa en él mediante sus propias compañías de las Indias Orientales.

La flota española del Nuevo Mundo funcionaba de otro modo. Sus barcos hacían el viaje de ida y vuelta hasta Centroamérica en nueve meses, lo que aportaba realismo a la participación comercial en el imperio colonial español. Desde mediados del siglo XVI las flotas eran organizadas en convoyes para evitar el asalto de piratas franceses, y más tarde ingleses y neerlandeses, apostados en la bahía de Cádiz. Eran escoltados por una armada, y generalmente se enviaban dos al año. Uno se dirigía a Nueva España (México), concretamente al puerto en la isla de San Juan de Ulúa frente a Veracruz, y la otra a Cartagena de Indias en la costa caribeña de lo que ahora es Colombia, desde donde se trasladaba a Nombre de Dios o Portobelo, en la costa norte del istmo de Panamá, para esperar a los mercaderes que viajaban desde Perú y desde Acapulco. En la década de 1520 eran ya cerca de un centenar de buques al año los que transportaban mercancías por el Atlántico entre España y sus colonias americanas. Esto representaba alrededor de 9.000 toneladas en cuanto a capacidad de transporte. En 1600 el tonelaje medio anual había aumentado hasta 150-200 navíos con un tonelaje total de entre 30.000 y 40.000 toneladas, debiéndose el incremento al hecho de que el tamaño de los buques se había duplicado. En los viajes de ida desde España transportaban las provisiones que necesita-

ban los colonos, y a la vuelta, además de los metales preciosos del Nuevo Mundo, pieles, índigo, cochinilla y azúcar. Aunque el volumen del cargamento variaba, el cambio en la escala comercial europea era acumulativo. Los productos de los imperios europeos de ultramar ampliaron los mercados de consumo europeos, de una forma que los moralistas consideraban amenazadora para los valores cristianos tradicionales.

Los hijos de Noé

La esclavitud formaba parte acostumbrada de todas las civilizaciones euroasiáticas y había sido un rasgo característico de la sociedad europea durante la Edad Media. Sin embargo, hacia 1500 la mayoría de la gente en los países cristianos era libre. Paradójicamente, fue precisamente en aquel momento cuando el encuentro de Europa con el amplio mundo llevó a un redescubrimiento de la esclavitud, aunque sobre una base diferente: basada en el cautiverio y racial. Los esclavos eran tratados como «propiedad semoviente» de sus propietarios y las leyes europeas daban a estos una libertad sin precedentes en cuanto a lo que podían hacer con ellos.

Solo se esclavizaba a africanos, habiéndose convertido su color en un signo para la segregación social. En el siglo XVI podían encontrarse a menudo esclavos negros en los hogares acomodados europeos, especialmente en la ribera del Atlántico y en el Mediterráneo. En Portugal, la economía dependía notablemente de la esclavitud, lo que sorprendió al humanista flamenco Nicolas Cleynaerts, que viajaba al servicio de Hernando Colón (el hijo del explorador): «Todos los lugares están llenos de esclavos. Negros y moros cautivos realizan todas las tareas. Portugal está tan llena de esa gente que creo que en Lisboa hay más mujeres y hombres negros que portugueses libres». Eran propiedad del rey, la nobleza, los cargos eclesiásticos e incluso de la gente corriente. Trabajaban en los campos, construían los navíos portugueses, limpiaban los hospitales y constituían sobre todo el servicio doméstico de los ricos. Eran embarcados en el África ecuatorial y vendidos en Lisboa por los 60 o 70 traficantes de esclavos cuyas patentes los enriquecían. Los esclavos estaban abiertamente a la venta en las calles cargados de grilletes, cepos al cuello y cadenas; el precio de compra se negociaba con un intermediario. Su única posibilidad de liberarse de la

esclavitud era huir a los montes o recibir la manumisión de su propietario.

Hacia finales del siglo XVI, allí donde los europeos se asentaban imponían o aceptaban la esclavitud basada en la raza. La pauta quedó establecida en la colonización de las Islas Canarias durante las dos primeras décadas del siglo XVI. A continuación, en 1518, Carlos V otorgó licencias para importar miles de negros a las colonias españolas desde Sevilla (que como Lisboa tenía una gran población de esclavos negros). Sin embargo, desde 1530 en adelante, los esclavos eran transportados directamente desde África para reducir la mortalidad en el viaje por mar. Hacia 1650 los esclavos africanos constituían la mayoría de la población recientemente asentada en el Nuevo Mundo.

La filosofía aristotélica ofrecía justificaciones de la esclavitud de los africanos como parte del orden natural, y el tráfico de esclavos se podía justificar con los precedentes de las cruzadas. La historia bíblica de los tres hijos de Noé —Sem, Cam y Jafet—, se convirtió en punto de partida para entender las diferencias raciales y para justificar el racismo. Lo que hubiera podido suceder en el arca y que llevó a Noé a maldecir a Cam era la explicación de su negritud, una maldición e inferioridad heredadas que la discriminación legal y la actitud cultural europea no hacía más que reforzar. En un informe sobre el viaje de Martin Frobisher tratando de descubrir el llamado Paso del Noroeste, publicado en 1578, su lugarteniente George Best describía así la maldición de Cam: «Toda su posteridad debía ser negra y execrable, para que sirviera como muestra del castigo a la desobediencia para todo el mundo». El filósofo español Francisco de Vitoria pensaba que el tráfico de esclavos era totalmente legítimo, con tal que los esclavos hubieran sido vencidos en una guerra justa: «Es bastante con que un hombre sea esclavo de hecho o por derecho, y yo lo compraré sin un respingo». A mediados del siglo XVII la esclavitud se justificaba por la necesidad económica. Cuando los neerlandeses atacaron en 1634-1638 las plantaciones de azúcar portuguesas en Brasil para establecer la colonia de «Nueva Holanda», su comandante Johan Maurits van Nassau-Siegen pensó por un momento en utilizar mano de obra blanca libre en los molinos de azúcar de Pernambuco, pero rápidamente cambió de opinión y asumió la de los portugueses a los que había sustituido: «No es posible hacer nada en Brasil sin esclavos [...] No se puede prescindir de ellos en ninguna ocasión: si alguien piensa que es una equivocación, le diré que no es más que un escrúpulo fútil».

La cuestión de los indios era más complicada. El Requerimiento los convertía en súbditos de la monarquía española. Hacerles la guerra y esclavizarlos habría sido como declarar la guerra a Sevilla, decía Vitoria. Lo que se dudaba era a qué categoría de seres humanos pertenecían. La primera reacción —como con la flora y la fauna del Nuevo Mundo— era recurrir a su parecido superficial con un tipo conocido. Gonzalo Fernández de Oviedo, el primer historiador de las Indias, pensaba que los indios se parecían a los «etíopes», bárbaros del norte de África. Podrían no ser esclavos por conquista, pero se adecuaban a la categoría aristotélica de «esclavos naturales» que Vitoria había aprendido cuando estudiaba en París. Los esclavos naturales eran aquellos cuyo intelecto no era suficiente para controlar y dirigir sus emociones. Como decía el jurista Juan Ortiz de Matienzo, magistrado en el primer tribunal colonial en el Nuevo Mundo (en Santo Domingo), «participan en la razón lo bastante como para sentirla, pero no la poseen o la siguen». La moda de la fisiognomía inclinaba a los filósofos y teólogos a categorizar a la gente de acuerdo con su apariencia corporal. No era difícil construir una fisiognomía de los indios que confirmara que estaban gobernados por sus pasiones. No reservaban provisiones para el futuro. Su psique (o «alma») era tal que solo podían ser plenamente humanos (esto es, capaces de «virtud») a través de su amo, por lo que, proseguía el argumento, la libertad era antinatural para un esclavo natural.

El problema era que, cuanto más conocimientos se tenían de los indios, más problemática se hacía cualquier categorización de ellos como esclavos naturales. Francisco de Vitoria pertenecía a la escuela de Salamanca, cuyo enfoque filosófico incluía la deducción de las «leyes naturales», esto es, entender no solo los principios impartidos por Dios en el momento de la creación del mundo, sino qué era lo que nos había permitido convertirnos en seres humanos en relación con él. En sus lecciones universitarias sobre la cuestión, ofrecidas mientras aumentaba el desasosiego por el maltrato a los indios en Perú, Vitoria quiso relacionar los «asuntos de las Indias» con la «república del mundo entero». Quería determinar si los indios habían sido tratados de acuerdo con la «ley de Dios» (de la que las leyes naturales no eran más que un reflejo). Demostró que poseían un sentido de los derechos territoriales, un orden racional en sus asuntos, una forma reconocible de matrimonio, magistrados, gobernantes, leyes, industria, comercio, cortesía y cultura cívica. En cada categoría Vitoria subrayaba —y así

lo clarificaba— las que se entendían como características definitorias del ser «europeo», cómo entendía él que se podía ser verdaderamente «humano». Su pensamiento resumía cómo quienes poblaban el espacio europeo llegaron a entender, mediante sus encuentros con otros, quiénes eran, de un modo que los llevaba más allá de la comunidad de creencias de la Cristiandad.

Vitoria era profesor universitario y contrastaba unos argumentos con otros. Admitía que había serios argumentos tanto en contra como a favor de equiparar a los indios con los europeos. La sociedad india carecía de leyes escritas. Sus magistraturas eran débiles. Permitía la poligamia, el linaje matrilineal y el desnudo en público; y sobre todo había pruebas de canibalismo, tema obsesivo para los europeos porque al igual que la sodomía y el bestialismo parecía una perversión de las leyes de la naturaleza. Los arahuacos habían hablado a Colón sobre los «caribes» que «comían hombres». Se suponía que los sacrificios humanos entre los mexicas eran seguidos por orgías caníbales. También se aseguraba que los guaraníes paraguayos y los mayas de Yucatán eran caníbales. De los tupinambá brasileños se decía en 1554 que «se comían a sus víctimas hasta la última uña». Los europeos creían esas historias porque querían; era una forma de simplificar cuestiones de otro modo complejas e irresolubles sobre lo que hacía a los indios diferentes de los europeos. Lo que uno comía determinaba lo que era; cuanto mejor era el alimento, más virtuosa resultaba la persona que lo comía. Por eso, concluía Vitoria, los indios tenían que recorrer todavía un largo camino antes de llegar a ser plenamente humanos en el sentido en que lo entendían los europeos. No era simplemente cuestión de convertirse al cristianismo. Los indios cristianizados seguirían siendo todavía, en cierto sentido, «bárbaros», ya que no podían distinguir verdaderamente el bien del mal (incluido el alimento). Como decía el franciscano Juan de Silva, eran incapaces de distinguir «entre lo adecuado y lo perjudicial, entre un cardo y una lechuga». Había que «civilizarlos», lo que significaba educación, no solo en el sentido de la escuela, sino de una reforma fundamental de la psique individual, un proceso que sería muy largo. Entretanto, los «bárbaros» tenían que ser considerados no europeos, aunque estuvieran «dentro» del orden europeo de las cosas.

Bartolomé de las Casas consiguió que esas cuestiones recibieran una atención pública más amplia. Tenía tan solo veintiocho años de edad cuando partió hacia el Nuevo Mundo en 1502, convirtiéndose

primero en un plantador y luego en capellán para los colonos, experimentando muy de cerca la brutalidad con los indios de los conquistadores españoles. Su primera respuesta fue fundar una colonia utópica en la que los nativos se convertirían por persuasión, viviendo en armonía con los colonos en una comunidad cristiana ideal, en la que los indios tendrían hospitales e iglesias y labradores españoles les enseñarían a trabajar la tierra. Al carecer de utilidad, fue un fiasco cuando se intentó en Cumaná, en la costa septentrional de lo que hoy es Venezuela. Las Casas se unió a los dominicos en 1523 e inició su labor de presión en favor de los pueblos amerindios. Pudo argumentar junto con Vitoria, aunque con pruebas más detalladas, que la sociedad americana antes de la conquista cumplía los criterios de Aristóteles sobre una sociedad civil. La conversión de los indios debía darse por tanto por persuasión, y no por la fuerza, y su trabajo debería ser libre. Sus mayores éxitos fueron persuadir al papado para que emitiera una bula (*Sublimus Dei*, 29 de mayo de 1537) prohibiendo la esclavitud de los amerindios e incitando a los reformadores de la corte de Carlos V a promulgar las Leyes Nuevas (1542) que regulaban los servicios de trabajo de los indios en las plantaciones coloniales del Nuevo Mundo.

Los encomenderos peruanos, irritados por los esfuerzos de su primer virrey, Blasco Núñez Vela, para aplicar la nueva legislación, organizaron una revuelta. Los dirigía Gonzalo Pizarro, uno de los tres hermanos del conquistador. Los colonos rebeldes depusieron y asesinaron al virrey, declarando a Perú independiente de la autoridad española. Solo la llegada como sustituto de Pedro de la Gasca, quien prometió abrogar las nuevas leyes, restauró la autoridad española. También en México, donde Las Casas había sido nombrado obispo de la recientemente constituida diócesis de Chiapas, la revuelta colonial se generalizó. Al regresar a España en 1547 para vivir recluido en el monasterio dominico de Valladolid, inició una campaña académica y en torno al emperador en favor de la rectificación moral. Con las «Treinta proposiciones jurídicas», presentadas al Consejo de Indias en 1547, trataba de explotar las diferencias al respecto entre el emperador y su hijo, el príncipe Felipe.

El tutor de este último era Juan Ginés de Sepúlveda, un humanista aristotélico que había pasado cierto tiempo en Italia y que se convirtió en portavoz de los oponentes a Las Casas. Sepúlveda entendía los argumentos en favor de una «monarquía mundial» de los Habsburgo. Defendía una cruzada contra los turcos y argumentaba (en un diálogo

probablemente escrito en 1544) que América era española por derecho de conquista, y que según ese mismo derecho, los amerindios eran sus esclavos. El canibalismo, el incesto, los sacrificios humanos, la desnudez —y otros actos antinaturales de los que los indios eran aparentemente culpables— tenían que ser impedidos por la fuerza. Se podía utilizar la fuerza (legal, moral, física) para su conversión por las mismas razones que justificaban la Inquisición y la represión de la herejía protestante. El Consejo de Indias estudió la cuestión en una conferencia académica celebrada en 1550-51 en el colegio San Gregorio de Valladolid. Ambas partes ofrecieron lo mejor de sí mismas, pensando cada una de ellas que sus argumentos eran mejores. Al final, el Consejo mantuvo (en 1552) una versión más moderada de las Leyes Nuevas; si bien se vieron influidas por los debates en Valladolid, eran aún más susceptibles a los argumentos de que los indios no podían proporcionar como esclavos una mano de obra adecuada para trabajar en las minas de plata.

Las Casas tuvo la última palabra. En 1552 apareció en Sevilla una publicación no autorizada de un librito que había escrito una década antes con el título *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. Su argumento era «la grande y final necesidad de dar a conocer a toda España el verdadero informe y fiel entendimiento de lo que he visto que allí tenía lugar». Al narrar la conquista de las Américas, decía que los españoles habían aparecido entre «estas ovejas mansas» como «lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos», términos semejantes a los utilizados en la bula papal contra Lutero (*Exsurge Domine*, 15 de junio de 1520). La auténtica historia de la «destrucción» de las Indias —poder, codicia y dinero— presagiaba el colapso de la Cristiandad y el fin del mundo. El librito de Las Casas era una contrahistoria de la Conquista. Traducido al francés y publicado en Amberes a finales de la década de 1570, y más tarde al inglés y al neerlandés en 1582, quedó ligado a la «Leyenda Negra» protestante sobre el imperio hispánico, reforzando los lazos de la conquista colonial y el maltrato en ultramar con la confrontación religiosa y las matanzas en la propia Europa. Así se abrieron camino y entraron en las principales controversias sobre la naturaleza del poder y la violencia los debates sobre la esclavitud, la conversión y el colonialismo.

Las ideas de Las Casas pervivieron en el Nuevo Mundo. Para él, los indios eran tan descendientes de Adán y Eva como los europeos y quizá aún mejores, porque tras su conversión su cristianismo sería prístino.

¿Acaso no serían también descendientes de las tribus perdidas de Israel, en cuyo caso el descubrimiento del Nuevo Mundo sería una señal indiscutible enviada por Dios sobre la inminente llegada del milenio? Esta era la convicción que prevalecía entre la primera generación de misioneros franciscanos en el Nuevo Mundo tras su llegada allí en 1524. Al disfrutar de una libertad frente a la autoridad episcopal e inquisitorial en el Nuevo Mundo que nunca habían tenido en el Viejo, aquellos franciscanos «reformados» (esto es, «espirituales»), respondían al desafío de la misión cristiana con fervor apostólico. La visión milenarista franciscana se desvaneció en el Nuevo Mundo hacia finales del siglo XVI, pero la idea de que los amerindios podían ser los descendientes de las tribus perdidas reapareció entre los protestantes de Nueva Inglaterra a mediados del siglo XVII. Los debates sobre la conversión de los indios americanos iban a proseguir entre Reforma y Contrarreforma como una reflexión sobre lo que significaba ser europeo.

El este de Europa

Los límites de la Cristiandad medieval estaban definidos por la comunidad de creencias que encarnaba. El auge de los turcos otomanos, la resurrección del espíritu de cruzada y los consiguientes conflictos en el Mediterráneo y el sureste de Europa agudizaron las divisiones políticas, culturales y religiosas en aquellas regiones; pero ese no fue el caso de la frontera eslava de Europa al este del condominio polaco-lituano y el Báltico. La geografía no ofrecía fronteras naturales para delimitar a los que vivían en la masa continental europea del resto del continente euroasiático. A medida que la Cristiandad occidental se desintegraba, la razón para las fronteras tradicionales con el cristianismo ortodoxo disminuían. Al mismo tiempo, el ascenso de Moscovia como poderosa entidad, que reflejaba los procesos políticos que se desarrollaban parecidamente en Europa occidental, emborronaba los límites en los márgenes orientales de Europa.

En 1480 los príncipes de Moscovia dejaron de ser tributarios de la Horda de Oro mongola. El siglo siguiente fue un período crucial de consolidación y expansión para Rusia. La rama moscovita de la dinastía Riúrik de «grandes duques» de Rus, favorecida por el desarrollo de una agricultura más asentada en torno al alto Volga en las haciendas

escasas en mano de obra pero ricas en tierra de la nobleza boyarda, comenzó a utilizar a partir de Iván IV el título de Zar («César») de todas las Rusias. El Sacro Emperador Romano ya había ofrecido una corona a Iván III, pero este la rechazó. La Cristiandad oriental y la occidental estaban separadas y alejadas entre sí. Los príncipes de Rus, decía, recibían su autoridad del propio Dios; por eso Iván organizó su propia coronación en 1503, adoptando como emblema la doble águila bizantina y apropiándose del ceremonial y el ritual de Bizancio.

Moscovia creció enormemente durante el siglo XVI. A partir de una diminuta población de alrededor de 430.000 habitantes en 1462, en 1533 ya eran 2,8 millones los que debían lealtad al zar, y 5,4 millones en 1584. Aquella expansión consolidó la autoridad de Moscovia sobre la Ucrania polaca hacia el suroeste, donde la autoridad cristiana se había visto debilitada por los ataques de los tártaros de Crimea. Moscovia fortaleció igualmente su dominio en la cuenca del bajo Volga, derrotando al kanato de Kazán en 1552 y estableciendo su presencia en los bordes del mar Caspio en 1553. Se construyeron nuevas ciudades-fortaleza de piedra, junto con fuertes más pequeños de madera. Hacia el este y antes de que concluyera el siglo XVI, los rusos comenzaron a colonizar Siberia occidental, donde los fuertes y kremlins (ciudadelas amuralladas) marcaban su expansión territorial. Hacia 1600 Moscovia gobernaba desde Arjánguelsk en el norte, junto al mar Blanco, hasta Astraján en la desembocadura del Volga en el mar Caspio.

El poder del Estado moscovita se basaba en la autoridad indiscutida del zar. Cuando el Sacro Emperador Romano Maximiliano I trataba de entender qué es lo que tenía Iván III que él no tuviera, recibió esta respuesta: «Nosotros, los rusos, somos súbditos fieles de nuestros soberanos, ya sean benevolentes o crueles». Esa lealtad se basaba en el papel del zar en la protección de Rusia frente al ataque de los pueblos nómadas de Asia central. La autoridad del zar se reforzó a lo largo del siglo XVI mediante las instituciones militares moscovitas, en particular las unidades profesionales de arcabuceros (*streltsy*, es decir, «disparadores»), creadas por Iván IV poco antes de 1550, así como algunos de los avíos de un Estado centralizado comunes en Europa central. Iván IV también creó una guardia personal de 6.000 mesnaderos leales (*oprichniki*), que le prestaban un juramento de lealtad personal, comprometiéndose a informarle de cualquier conjura o rumor contra él. Con aquella tropa de elite Iván IV aplastó a la nobleza rusa en los siete

años ocurridos entre 1565 y 1572, ganándose el epíteto de «el Terrible».

La consolidación del Estado moscovita hizo más problemática la cuestión de las fronteras con Europa. La expansión rusa hacia el sur y el este, en los bosques y sistemas fluviales de Asia central, abrió la posibilidad de que «Europa» (bajo la égida de un Estado «europeizado») emprendiera una mayor expansión, menos publicitada que la que siguió al descubrimiento de América, pero no menos importante. Como en América, aquel proceso no era dirigido por el Estado de una forma simple y directa. La consolidación del Estado moscovita promovió una diáspora de quienes no querían vivir en las tierras de Rus o se veían obligados por las circunstancias a abandonarlas. Entre ellos había campesinos que huían de la servidumbre, nobles terratenientes arruinados y en desgracia (las victimas de la *oprichnina*), fugitivos comunes y prisioneros de guerra. Algunos jóvenes rusos preferían «ir a cosaquear» junto a los cosacos del Don antes de regresar e ingresar en el ejército moscovita. Algunos se veían atraídos por el comercio de la seda, pieles y monturas en los últimos tramos de los ríos Dniéper, Don y Volga y por los beneficios que podían obtener quienes estuvieran dispuestos a aceptar aquel desafío. La población de la estepa meridional se convirtió a principios del siglo XVII en una combinación de diferentes etnias —moscovitas, polacos, circasianos, moldavos y una variedad de germanos y eslavos— y en un semillero de rebeliones contra el zar de distintos «aspirantes». La represión de aquellas revueltas se convirtió en pretexto para una nueva ampliación de la autoridad del zar. Una parte pequeña pero importante del Gran Código moscovita (*Sobornoe Ulozhenie*) introducido por el zar Alexis en 1649, trataba de evitar la migración en masa de campesinos que alimentaba la expansión rusa hacia el sur y el este, encadenando los siervos a la tierra.

La expansión de Rusia en Siberia debía tanto a la iniciativa privada como al patrocinio del Estado. Empresarios rusos financiaban a buhoneros y tramperos así como bandas privadas de cosacos para quebrar la resistencia de los siberianos nativos frente a su intrusión. Luego fueron seguidos por servidores militares del zar que recaudaban tributos en pieles para el Estado, que a continuación servían para financiar los emplazamientos militares que apuntalaban la expansión. El empresario y aventurero Erofei Jabarov (apodado «Sviatitskii») se parecía mucho a los pioneros que abrieron Norteamérica a la expansión europea, emprendiendo la colonización de Siberia. En 1625, con veintidós años,

emprendió su primer viaje desde Tobol'sk, sede del único castillo de piedra que se conserva en la Siberia occidental, construido en 1585-1586 por un contingente de cosacos contratados, llegando por el río Taz hasta el asentamiento de Mangazeya, a orillas del Ártico, con lo que se abría una ruta estival para el transporte de pieles que se venderían a los comerciantes ingleses establecidos en Arjánguelsk. En 1632-1641 formó parte de una expedición hasta el río Lena, donde estableció una granja y unas salinas en la confluencia de los ríos Kuta y Kirenga. En 1649-1650 y 1650-1653 encabezó dos expediciones militares hasta la cuenca del Amur, en Asia oriental, explorando sus afluentes y provocando un conflicto con el imperio manchú; la expedición llegó hasta Ojotsk, en la costa del Pacífico. Al mismo tiempo, antes y después de las graves conmociones provocadas por las guerras de sucesión al final de la dinastía Riúrik y el comienzo de la Romanov (1598-1613), ya se deportaban a Siberia prisioneros de guerra extranjeros y criminales, que se unían a la gente que cruzaba los Urales por su cuenta para escapar al Estado moscovita y encontrar en Siberia una nueva vida. Antes de la muerte del zar Alexis en 1676, los dominios del zar ruso totalizaban más de 7 millones de kilómetros cuadrados, un territorio mayor que el imperio otomano y que dejaba muy chicos a los estados contemporáneos de Europa occidental.

Al mismo tiempo, la consolidación del Estado moscovita fortalecía las interacciones entre la masa continental europea y Rusia. Los zares alentaron activamente esos contactos. Dieron la bienvenida a los representantes neerlandeses e ingleses en su corte y se interesaron por la tecnología europea de la pólvora. Les obstaculizaba su falta de acceso directo al Báltico, por lo que la ruta de comunicación desde el océano Ártico al mar Blanco pasando por Arjánguelsk alteró la dinámica de las relaciones. La plata americana llegada a Europa lubricó el comercio con Moscovia, como también lo hizo con el Lejano Oriente. Los precios en Rusia aumentaron vertiginosamente durante la segunda mitad del siglo XVI. El centeno, el principal cereal en Moscovia, alcanzó los 23 *den'gi per chetvert'* alrededor de 1550, vendiéndose a más de 80 durante los años de mala cosecha de 1586-1588, y por más de 40 durante la última década del siglo XVI. Al mismo tiempo, el Sacro Emperador Romano y el Papa entendían la importancia de un fuerte Estado moscovita como aliado contra los turcos y multiplicaron las misiones para establecer lazos más estrechos, teniendo presente ese objetivo.

Al igual que en América, no obstante, el contacto más continuo

con Rusia llevó a un reforzamiento del sentimiento europeo de su propia identidad. En Polonia y Lituania la frontera tradicional entre la Iglesia occidental y la ortodoxa comenzó a resquebrajarse cuando una parte de la Iglesia ortodoxa rechazó la tutela moscovita. En 1558 se creó al comienzo de la Guerra de Livonia (1558-1583) un arzobispado metropolitano «de Kiev y toda Rusia» bajo influencia polaca, que consiguió ganarse la lealtad de la población ortodoxa de Lituania y de una parte de la nobleza descontenta de la Rusia occidental, aunque no la de los campesinos. En 1595 el rey Segismundo III Vasa proclamó la unión de esa Iglesia ortodoxa con el papado, lo que significaba un refuerzo significativo de las pretensiones de Roma tras la Contrarreforma a presidir una Cristiandad planetaria. Pero la Gran Rusia seguía fiel al metropolitano ortodoxo de Moscú.

Con las variedades disidentes del cristianismo occidental y oriental ahora asentadas, ya no era la diferencia entre el cristianismo ortodoxo y el occidental lo que podía definir la Cristiandad. En la medida en que existía una frontera, formaba parte de un mapa mental asumido por cada europeo y por lo tanto ambiguo y debatible. La sensación emergente en Europa de su propia identidad en relación con América y el mundo en general desempeñó una parte en la definición de sus relaciones con el este europeo. Lo que se identificaba como «salvaje» y «bárbaro» en los indios de América tenía como contrapartida lo «cruel» y «despótico» en la sociedad y la cultura política rusa. El explorador inglés Jerome Horsey, quien pasó diecisiete años en la corte de los últimos zares Riúrik y conocía bien el país, se sorprendía de su arbitrariedad y brutalidad. Informando sobre el asedio de Novgorod en 1569-70 por las fuerzas del zar Iván IV, señalaba que la ciudad fue saqueada por 30.000 tártaros y 10.000 arcabuceros que «sin ningún respeto, violaron a todas las mujeres y doncellas, desvalijaron, robaron y expoliaron cuanto veían, como joyas, vajilla y tesoros, asesinaban a la gente, jóvenes y viejos, quemaron todo [...] incendiaron todo [...] junto con la muerte de 70.000 hombres, mujeres y niños acuchillados y asesinados». Si hay que creerle, fue una matanza que dejó pequeña la de la noche de San Bartolomé en París en 1572. Para él definía lo que diferenciaba a Rusia de la Europa que conocía. Esa era también la opinión del rey polaco cuando escribía a la reina Isabel I de Inglaterra pocos años después, cuando llegaba a su fin la Guerra de Livonia : «Hasta ahora parecíamos vencer [al zar] solo en esto, en que era rudo en arte e ignorante en política [...] Nosotros que lo conocemos mejor y linda-

mos con él, avisamos a tiempo a otros príncipes cristianos que no traicionen la dignidad, libertad y vida de ellos mismos y sus súbditos frente al más bárbaro y cruel enemigo».

Uno de los mercaderes ingleses que visitaron Rusia a finales del siglo XVI fue Giles Fletcher, funcionario de la ciudad de Londres que fue enviado como embajador a Moscú en junio de 1588 para preservar los privilegios que los mercaderes ingleses de la Compañía de Moscovia habían obtenido. La compañía se había creado en 1551 para buscar un Paso del Nordeste hacia China. En 1553 partieron de Londres tres buques, de los que el capitaneado por Sir Hugh Willoughby quedó atrapado por los hielos en la costa de Murmansk, muriendo la tripulación por congelación. El barco capitaneado por Richard Chancellor encontró una vía de escape hasta el estuario del río Dvina en el mar Blanco, donde su capitán fue escoltado hasta la costa para realizar desde allí el largo viaje (de más de 1.000 km) hasta Moscú, donde mantuvo una reunión con el zar Iván IV. Chancellor regresó a Londres con promesas de privilegios comerciales. En la época de la visita de Giles Fletcher, la Compañía de Moscovia había establecido almacenes en Arjánguelsk, Jolmogory, Vologda y Moscú, y cada año realizaban el viaje, que duraba tanto como hasta el Nuevo Mundo, alrededor de una docena de barcos.

Fletcher regresó a Inglaterra en 1589 y escribió sus experiencias en *Of the Russe commonwealth*. Había quedado impresionado por la escala gigantesca de todo: el tamaño y potencial del país, por no mencionar los rigores de su clima invernal. Entre las ciudades, era Moscú la que recordaba más claramente: más de 40.000 casas protegidas tras tres capas de muros-cortina y mayor que Londres. Los edificios estaban hechos en su mayoría de madera y se podían comprar prefabricados para instalarlos en un solo día. Siendo como era un buen puritano, Fletcher señalaba que la Providencia divina había asegurado que la madera fuera un recurso tan abundante que esas casas eran baratas (aunque Dios había descuidado al parecer el riesgo de incendio). Fletcher mantuvo intensos contactos con la elite comercial y se sintió impresionado por la escala de sus negocios, que reflejaban el vasto potencial del país. El grano era abundante y barato. La economía rural creaba grandes excedentes de cereales. En el mercado había profusión de pieles procedentes del norte de Rusia. El aceite de foca (utilizado en la fabricación de jabón y en el curtido de pieles) se producía en grandes cantidades a partir de la matanza anual en la bahía de San Nicolás. Aunque los co-

merciantes de Moscú dominaban la economía, también se hacían ricos los mercaderes provinciales. Oyó hablar de tres hermanos (los Stroganov, aunque él no conocía su nombre) de Solvychegodsk («sal en el río Vychegda»), una población más próxima a Arjánguelsk que a Moscú, que fueron de los primeros pioneros de Siberia.

Fletcher percibió que aquella retaguardia oriental poseía enormes recursos, pero convirtió su discurso sobre Rusia en una advertencia a Isabel I. Rusia era el «rostro verdadero y extraño de un Estado tiránico (muy diferente al vuestro) sin un auténtico conocimiento de DIOS, sin leyes escritas, sin justicia ordinaria». Su gobierno era «muy parecido al turco [...] totalmente tiránico». Fletcher tenía en mente algunas corrientes antipuritanas (y tal como él las veía, absolutistas) en la corte inglesa. Su texto era tan franco que su publicación fue prohibida por orden de la reina, cuyo benéfico gobierno trataba de asesorar. Fue no obstante publicado un par de generaciones más tarde, durante la Guerra Civil inglesa, desempeñando un papel en la propaganda antimonárquica de la época. Fletcher solo fue uno entre un grupo emergente de viajeros, diplomáticos y comerciantes europeos, cuyo conocimiento detallado del país quedó impreso poco antes de 1650. Sus informes sirvieron para consolidar la imagen de una Rusia cuyo Estado y sociedad podían tener ciertas afinidades con los de Europa, pero que no compartía sus valores.

Europa en el espejo del mundo

Los textos utópicos europeos quedaron definidos como género a raíz del descubrimiento de América. La «nueva isla» de Utopía (en griego, «ningún lugar») de Tomás Moro descrita supuestamente por el marinero Raphael Hythloday, perteneciente según decía a la tripulación de Américo Vespucio, llevaba a los lectores lejos del lugar con el que estaban familiarizados a fin de verlo, por decirlo así, desde fuera. Utopía era todo lo que el humanista Tomás Moro quería que fuera la Cristiandad de su época. Sus ciudadanos se interesaban por la cosa pública, respetaban la ley y trabajaban esforzadamente. Aborrecían el despilfarro y vivían virtuosamente en común. «Fuera de Utopía, evidentemente, la gente habla mucho del bienestar público, pero solo busca sus intereses privados —señalaba Hythloday—. En Utopía, donde nada

es privado, se preocupan seriamente por los asuntos públicos.» En Utopía no se cercaban las tierras comunes para uso privado. Sus gobernantes no emprendían guerras por sus objetivos dinásticos privados. No había una nobleza hereditaria que prevaleciera sobre el resto de la gente y sangrara el tesoro público en su propio beneficio. Utilizando una acostumbrada alegoría platónica, Moro convirtió las tierras recientemente descubiertas en un espejo para un espacio europeo en el que la codicia personal estaba socavando las leyes, la moralidad y las creencias comunes sobre las que se basaba el cristianismo. La lección que Moro quería impartir a sus lectores con su diálogo era que era mejor dedicarse a la difícil tarea de reformar el bien común, aun imperfectamente, que no hacerlo en absoluto. Su pequeño tratado, publicado inicialmente en latín en 1516, se tradujo desde finales de la década de 1540 (al italiano en 1548; al francés en 1550; al inglés en 1551; al neerlandés, en 1553), que es cuando los conflictos regionales europeos comenzaron a entremezclarse con la pugna confesional.

Al intensificarse las divisiones religiosas en Europa, la idea de una ciudad recientemente descubierta en una isla lejana se convirtió en una forma de escapar de las tensiones creadas. En la península italiana, la «Ciudad feliz» («Eutopía» era como se traducía al italiano el nombre de la isla de Tomás Moro) era un mundo imaginado por el filósofo platónico Francesco Patrizi en una obra publicada en Venecia en 1553. Al cobrar fuerza la Contrarreforma, los textos utópicos se convirtieron en una forma de expresar con palabras ideas que de otra forma habrían conllevado la censura. Ludovico Agostini incluyó una imaginaria república insular en su «Diálogo sobre el infinito» (*Dialoghi dell'Infinito*, *c.* 1580), mientras que Tommaso Campanella escribió su «Ciudad del sol» (*Città del Sole*, 1602), en una prisión napolitana en 1602. Campanella imaginaba lo que podría ser un imperio español reformado. Presentaba los graneros monásticos dirigidos por el Estado, los seminarios convertidos en talleres y a los indios americanos con oficios aprendidos y convertidos en una fuerza de trabajo móvil, todo ello al servicio de una monarquía española providencial, cuyo destino era gobernar el mundo. Entretanto, su contemporáneo Ludovico Zuccolo utilizaba en 1625 las islas imaginarias de «Belluzzi» y «Evandria» para presentar lo que podría haber sido una Venecia reformada, una auténtica República «serenísima».

La *Utopía* de Tomás Moro también tuvo eco en la Europa protestante, especialmente cuando las tensiones político-religiosas de la Re-

forma se agudizaron. La creencia en la providencia concedía a las utopías protestantes una dimensión milenarista, a menudo subrayada por sus vínculos en la Europa central protestante con químicos, médicos y teólogos místicos reformadores. En el enfebrecido clima de Europa central tras la Defenestración de Praga y la aparición de un gran cometa en los últimos meses de 1618, Johann Valentin Andreae publicó su *Christianopolis*, sobre una sociedad cristiana modélica en una isla lejana, cuyos habitantes decían al extranjero que llegaba a ella que su visita estaba «bajo la protección de Dios a fin de que pudiera aprender si es siempre necesario hacer el mal y vivir según las costumbres de los bárbaros» (esto es, los «europianos»). La ciudad imaginada por Andreae tenía como centro un establecimiento de enseñanza e investigación (curiosamente similar al observatorio de Uranienborg construido a finales de la década de 1570 por el astrónomo danés Tycho Brahe en la isla de Hven). Para Andreae, la reforma de la enseñanza era esencial para convertir el conocimiento humano en un instrumento para mejorar las condiciones de la humanidad más que como arma en el conflicto entre confesiones. En torno al colegio de aprendizaje, Andreae situaba los talleres, graneros e instalaciones públicas que mantenían la sociedad reformada y cohesionada con la que soñaba. Francis Bacon iba a inspirarse en la *Christianopolis* de Andreae cuando escribió la *New Atlantis*, publicada en 1627. Ambas sirvieron de modelo a Samuel Hartlib, prusiano refugiado en Londres a raíz de la Guerra de los Treinta Años, en su *Description of the Famous Kingdome of Macaria*, otro relato utópico publicado cuando se inauguraba la segunda sesión del Parlamento Largo en octubre de 1641, en vísperas de la Guerra Civil inglesa. Hartlib no era el único en ver vínculos entre la creación de colonias en América y la realización práctica de *Christianopolis* como una entidad política reformada cuyos valores había rechazado la Europa no reformada.

Si América solo hubiera sido un lugar que Europa no conocía antes, escribía el pastor hugonote Jean de Léry, quien pasó dos años observando de cerca a los tupinambá de Brasil en 1556-1558, «Asia y África podrían ser también llamados nuevos mundos para nosotros». Lo que hacía a América diferente es que era un continente del que no había un conocimiento textual previo. Su descubrimiento se convirtió en una respuesta óptima para quienes querían desafiar el consenso filosófico aristotélico dominante y defendían la primacía de la experiencia sobre el conocimiento heredado. El historiador jesuita José de

Acosta descubrió que tenía frío a mediodía en el trópico pese al calor del sol. En la meteorología de Aristóteles, esto era una imposibilidad existencial, pero Acosta creía a sus propios sentidos y «se rió y se burló de Aristóteles y su filosofía».

La circulación de información impresa sobre el Nuevo Mundo era muy amplia. Las narraciones sobre viajes y exploraciones encontraban un mercado muy bien dispuesto. Las cartas de Hernán Cortés, por ejemplo, aparecieron impresas en cinco lenguas ya antes de 1525. El *Sumario de La Historia Natural de Las Indias* de Fernández de Oviedo se publicó por primera vez un año después. Pedro Mártir de Anglería publicó la primera «historia» completa de los descubrimientos en el Nuevo Mundo en 1530. En 1534 apareció en español, alemán y francés la *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia de Cuzco, llamada la Nueva Castilla* de Francisco de Jerez, y el año siguiente se publicó el primer volumen de la *Historia General de Las Indias* de Fernández de Oviedo. Era modesta en comparación con las «décadas» de la *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales* de Antonio de Herrera, publicada en los primeros años del siglo XVII (1601-1615), o la *Monarchia Indiana* de Juan de Torquemada (1615), una historia monumental de los pueblos indígenas de América. Las *Navigationi et Viaggi* (1550) de Giovanni Battista Ramusio empleaban la noción de «colección» de diarios de viaje por el Nuevo Mundo como metonimia para todo el proceso del descubrimiento. Dedicó su obra a Girolamo Fracastoro porque «no imita simplemente, como hacen muchos, ni va de un libro a otro, modificando, transcribiendo y declarando las cosas de otros hombres», sino que era un auténtico «descubridor» que «había viajado por el mundo recolectando muchas cosas nuevas de las que nadie había oído hablar antes».

El encuentro con otros seres humanos de fuera de Europa implicaba un juicio. El observador tenía que situarse en relación con esos otros seres humanos, y ese lugar era relativo, complejo y emocional, a la vez que racional. Todo el mundo estaba convencido (porque Aristóteles y la Antigüedad clásica en general se lo habían enseñado) que la naturaleza humana era uniforme. Así, cuanto más estrecho era el contacto de los europeos con los pueblos del Nuevo Mundo (y por extensión con los africanos e indígenas del hemisferio oriental), más se parecían esos otros pueblos a un espejo en el que los europeos se veían a sí mismos, sirviendo las diferencias para explicar o exagerar las divisiones en Europa y entre los europeos.

Cuando Vitoria buscó con qué europeos podía comparar a los amerindios, pensó en los campesinos: «Incluso entre nosotros mismos podemos ver que muchos campesinos se diferencian poco de las bestias». Los misioneros jesuitas comentaban desde 1550 en sus cartas a Roma «esas Indias» de la Italia rural, lugares donde los campesinos vivían como «salvajes», difiriendo al parecer muy poco sus creencias de las de los indios, y tan resistentes como ellos a la «educación» que les ofrecía la Contrarreforma. En las guerras italianas de la primera mitad del siglo XVI los italianos llamaban «bárbaros» a los invasores de más allá de los Alpes. El historiador humanista francés Étienne Pasquier se escandalizaba de que a los franceses se les llamara «bárbaros», pero a continuación utilizaba el mismo epíteto para los alemanes. Los «monstruos» con los que los viajeros embellecían sus relatos (amazonas, andróginos, antropófagos, gigantes, cíclopes, trogloditas, pigmeos, gente con cola) se domesticaban y encarnaban en estereotipos de otros europeos. Cornelius Gemma, profesor de medicina en Lovaina, publicó en 1575 un tratado en el que enumeraba las diversas razas de monstruos, pero observaba: «No es necesario ir hasta el Nuevo Mundo para encontrar seres de ese tipo; la mayoría de ellos y otros aún más espantosos se pueden encontrar aquí entre nosotros, ahora que las reglas de la justicia son pisoteadas, toda humanidad desechada y toda religión hecha trizas». Quizá tenía en mente la literatura panfletaria de la época, en la que (por ejemplo) los franceses aseguraban que los ingleses, como los hombres salvajes, tenían cola, o en la que los protestantes eran monstruos a ojos de los católicos, y viceversa.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, y especialmente en torno a 1580 (cuando la hegemonía española sobre el imperio portugués de ultramar se convirtió en una realidad, y Francis Drake acababa de circunnavegar el mundo), los escritores y grabadores franceses y neerlandeses se hicieron eco de las obras de Las Casas y otros para presentar al «buen salvaje», el indio que había sido oprimido por los conquistadores españoles y que se convertiría en un aliado contra las crueldades «maquiavélicas» de su común enemigo. Aquel mismo año Montaigne publicó su famoso ensayo «Sobre los caníbales», adoptando el tono de un gentilhombre que desde su estudio contemplaba perplejo el mundo a su alrededor. Montaigne se refería a su encuentro e intento de conversación con un tupinambá en Ruán. Utilizó aquella experiencia para calibrar sus reacciones hacia lo que sucedía en Francia en aquella época.

Para hacerlo, Montaigne recurría al informe recientemente publicado del pastor protestante Jean de Léry sobre la experiencia del asedio de Sancerre en 1573. Durante el asedio, Léry entró en la casa de uno de sus fieles, quien sintiéndose morir de hambre se había comido a su hija de tres años. Viendo su lengua cocinada en el plato, Léry se preguntaba por qué su repulsión visceral no había sido la misma cuando había estudiado las prácticas caníbales de los indios tupinambá durante la expedición de Villegagnon a Brasil en 1556-1557. Como buen calvinista, veía claramente dónde establecer la línea de separación entre «ellos» y «nosotros», y no dudaba de que no era solo cultural, sino también teológica. Solo Dios sabía en último término quién se iba a salvar y quién no, y Calvino había sido muy claro al respecto: «No hay ninguna nación tan bárbara, ninguna raza tan brutal, como para que no esté imbuida de la convicción de que existe un Dios». Sin embargo, en el caso de los tupinambá su superstición se había interiorizado, siendo transmitida desde muy antiguo, porque eran descendientes de Cam y estaban malditos. Interpretaba los aullidos rituales de los indios como manifestación de su posesión demoniaca. Eran, en resumen, irredimibles.

Pero volviendo a Europa, donde tendría que haber sido diferente, no lo era tanto. También allí existía el canibalismo, y eso era lo que asombraba tanto a Montaigne: «No lamento que apreciemos el bárbaro horror de tales actos —decía— sino que, al juzgar sus faltas, seamos tan ciegos a las nuestras». Cuando Jean de Léry recordaba las danzas rituales de los indios, no era para despreciarlas como simplemente diabólicas: «Oyendo las armonías medidas de tal multitud, y especialmente la cadencia y estribillo de la canción, cuando en cada verso encadenaban sus voces diciendo *Heu, heuaure, heura, heuraure, heura, heura, ouieh*, me sentía transportado de placer. Siempre que lo recuerdo, mi corazón tiembla». El descubrimiento de América despertó en Europa la apreciación de lo que era «curioso» y «maravilloso», pero también de lo «bárbaro». Los salvajes se convirtieron en una parte de lo que iba a ser europeo.

7

OBSERVACIÓN DE LA TIERRA Y LOS CIELOS

NATURALEZA Y DIVERSIDAD

La era de los descubrimientos no fue únicamente la de la exploración y colonización del nuevo continente, el trasiego por los océanos y la ubicación de Europa con respecto a ellos. Fue también la de la germinación de una nueva apreciación de la naturaleza y del universo. Los teólogos cristianos creían que el orden natural estaba subordinado a Dios y que el universo creado era un reflejo de su divina voluntad. Dios podía usar la naturaleza para inducirnos a alabar su grandeza y asombrarnos ante su creación y omnipotencia. La prolongada actividad volcánica del Etna y la legendaria regeneración de las salamandras sometidas al fuego fueron señaladas por San Agustín como ejemplos de la intervención de Dios en la naturaleza para recordarnos que podía hacer arder nuestros cuerpos durante toda la eternidad. La Biblia ofrecía abundantes pruebas de que podía provocar acontecimientos extraordinarios en el mundo natural. Meteoritos, cometas, nacimientos monstruosos y otros extraños fenómenos podían ser tomados como advertencias de la ira de Dios o de la inminencia de grandes acontecimientos. Como mínimo hacían reconocer que la naturaleza era impredecible, cambiante e irregular.

Desde mediados de la Edad Media la Cristiandad recuperó las enseñanzas de los filósofos griegos —en particular Aristóteles y Galeno—, que se superponían con la doctrina vigente del universo geocéntrico ptolemaico. La naturaleza se entendía como un espacio ordenado y coherente, parte de la verdad universal divinamente sancionada por la teología, cosas que podíamos dar por ciertas y que constituían el «conocimiento» (*scientia*). Dado que la verdad divina y la humana eran la misma cosa, la filosofía natural formaba parte integral de las estructuras de pensamiento de la Cristiandad. Dada la complejidad del

mundo natural (y del cuerpo humano como parte de él), la filosofía natural aristotélica y la medicina galénica se concentraban en observaciones y reflexiones generales sobre las causas de ciertos fenómenos. Cualquier otro planteamiento habría comprometido la certidumbre del conocimiento, hallando innumerables variantes para las que no había explicación y entrando en un mundo de peligrosa incertidumbre. Por eso filósofos medievales recrearon a Aristóteles a su propia imagen. Marginaron algunas obras (los tratados sobre física, meteorología, zoología, biología e historia natural) en favor de otros (la metafísica). De forma similar, la medicina galénica (recuperada a través de las traducciones al latín de textos médicos islámicos) ofrecían explicaciones de la fisiología y las enfermedades humanas más que la práctica de curas terapéuticas. Las formas, elementos y cualidades primarias aristotélicas (caliente, húmedo, frío y seco, base de la patología galénica de los humores), hacían que la naturaleza se adaptara a la «ciencia».

Las demandas de certeza, no obstante, significaban aceptar que la naturaleza no estaba gobernada por «leyes» inexorables. Tenía que haber margen para las variantes que se producían en el mundo natural. La naturaleza obedecía «reglas» (*regula*), no leyes. Era un «artificio» divinamente instituido, cuyos hábitos e inclinaciones explicaban el movimiento, gestación, generación y decadencia observables en el mundo natural. El marco explicativo aristotélico-galénico era tranquilizador. La imagen a gran escala (el macrocosmos) se reproducía a pequeña escala (el microcosmos), haciendo así equiparable lo local a lo universal. En aquel universo homeostático y orgánico nada desafiaba la infinitud y poder de Dios. Su verdad quedaba confirmada por lo que cualquiera podía observar y por lo que se había experimentado en el pasado.

Los seres humanos veían los cielos girar en un movimiento aparentemente circular por encima de sus cabezas, y así es cómo se definió el tiempo. Confiaban en que las cosas fueran diferentes de la tierra, donde algunas cosas pesadas caían al suelo, mientras que otras no lo hacían. Los cuerpos sólidos actuaban de forma diferente a los líquidos o al aire. La filosofía aristotélica explicaba esa diferencia entre el comportamiento terrestre y el celeste. Las esferas estaban compuestas por un solo elemento (éter), cuyo movimiento natural era circular, y que podía ser más denso o menos, pero nunca cambiaba sustancialmente. Los cielos eran, como el propio Dios, eternos e inmutables. Los cometas que aparecían de cuando en cuando eran fenómenos meteorológicos en la alta atmósfera. La tierra, en cambio, estaba compuesta por

diferentes elementos (tierra, aire, fuego, agua) cuyo comportamiento, movimiento y transformaciones esenciales definían las diferencias entre uno y otro. La complejidad de la materia terrestre era considerable, pero no infinita. Estaba rodeada por el éter celeste y su transformación y movimiento eran limitados. Todo era, en relación con todo lo demás, local. Los cuerpos pesados podían caer, pero su velocidad era definida y acabarían encontrando finalmente el lugar de descanso que el universo les dictaba. Los sólidos podían licuarse y los líquidos evaporarse, pero su nuevo Estado era el que su «forma» definía y ordenaba. No podía haber cosas tales como el vacío, ya que el espacio mismo quedaba definido por lo que daba forma a un cuerpo: longitud, anchura y altura. Los autores escolásticos incluso atribuían a la naturaleza un *horror vacui* [horror al vacío], una fuerza por la que la naturaleza se resistía a permitir que nada quedara absolutamente vacío.

El tipo de naturaleza que se fue configurando durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII era diferente. Era una cornucopia tan diversa que no tenía cabida conceptual, metodológica ni institucional en una ciencia tal como los aristotélicos entendían ese término. Los naturalistas del siglo XVI se concentraban en el descubrimiento de lo particular, que era en parte de lo que se ocupaban la filología y la paleografía humanista. El término griego «historia» significaba «aprendizaje mediante la investigación», y la historia natural formaba parte de la retórica del «descubrimiento». La historia natural antigua más conocida era la de Plinio el Viejo. Dioscórides, médico griego al servicio del ejército romano y contemporáneo de Plinio, también confeccionó una enciclopedia de plantas, animales y minerales con sus usos médicos. Ambas obras atrajeron la atención de los editores humanistas. En el mundo de la medicina se produjo una concentración similar en lo particular. Los médicos siempre habían anotado los síntomas que encontraban al diagnosticar los males de sus pacientes; pero en los textos reeditados del antiguo médico griego Hipócrates descubrieron un doctor clínico que insistía en los síntomas de una enfermedad (prognosis) por encima del diagnóstico de sus causas.

El estudio de los detalles de la naturaleza se derivaba de los propios textos. A fin de establecer lo que significaban las palabras utilizadas por Plinio y Dioscórides para ciertas plantas, tenían que relacionarse con ejemplos del mundo real, lo que requería ubicarlos. De modo parecido, las obras de Hipócrates estimularon a los médicos a escribir historias clínicas sobre el estado de sus pacientes y a estudiar «curas» particula-

res. Estas últimas estaban a menudo asociadas con fuentes termales como las de Padua. Cada balneario tenía propiedades curativas específicas para enfermedades particulares. Al mismo tiempo, había una creciente valoración de determinadas plantas con propósitos medicinales. Las facultades de medicina trataban de controlar las actividades de los boticarios, practicantes cuyo éxito comercial atestiguaba la eficacia del conocimiento aplicado de plantas medicinales («simples») y la preparación de medicinas («compuestos»). Aquella supervisión significaba una emulación para los boticarios, y las facultades de medicina comenzaron a nombrar profesores de botánica médica, que se habían convertido ya en algo corriente hacia la década de 1550.

Las curas medicinales estimularon la creación de jardines botánicos. La configuración del de la facultad de medicina de Padua, inaugurado en 1545, fue dirigida por el arquitecto italiano Daniele Barbaro, quien lo dispuso circularmente en torno a una especie de bastión desde el que los estudiantes podían observar el mundo de la naturaleza, repartido en parcelas geométricamente dispuestas. Imitando la arquitectura militar, distintos túneles ofrecían acceso a cada uno de los parterres. El diseño incluía un *laberinto* y estaba inspirado en Vitruvio, cuyas obras había editado Barbaro. El plan era ingenioso, pero implicaba que los «simples» medicinales constituían un mundo cerrado en el que no había nada por descubrir. Más adelante se dispusieron jardines botánicos universitarios más variados. El construido en Leiden en 1590 —su primer director fue Charles de l'Escluse (Carolus Clusius)— tenía capacidad para más de mil plantas y recintos vallados para proteger las especies más raras. El jardín de la Universidad de Montpellier aprovechaba diseños de Pierre Richer de Belleval para crear microclimas locales y aumentar la variedad de plantas que se podían cultivar.

Luca Ghini, profesor de botánica médica de la Universidad de Pisa, fue quizá el primer botánico de Europa en recolectar especímenes de plantas, aplastarlos y secarlos, y a continuación pegarles una tarjeta para formar el equivalente a un jardín botánico en forma disecada, su «herbario». El *hortus siccus* («huerto seco») resultante era una enciclopedia. Los herbarios de las décadas de 1530 y 1540 reunían alrededor de 800 plantas vasculares (esto es, con tejidos para conducir el agua). En 1623 el catálogo del botánico de Basilea Caspar Bauhin enumeraba más de 5.000, mencionando instrumentos para su uso así como para la ornamentación, referencias cruzadas a los herbarios de ese período y distintas identificaciones vernáculas. Ulisse Aldrovandi, pro-

fesor de fósiles, plantas y animales en Bolonia, que fue el mayor impulsor de la creación de su jardín botánico y autor de historias naturales, describía sus propias colecciones (presentadas en 1617 como el primer museo científico público de Europa) como un «resumen de la naturaleza» (*Pandechio di natura*). Los visitantes lo consideraban como la «octava maravilla del mundo».

Esas colecciones se formaron a partir del intercambio por correspondencia entre los naturalistas de información y de especímenes. El estudio de la naturaleza cualificaba a alguien para la pertenencia a la «república de las letras», una comunidad virtual cuya composición social era fluida (incluía boticarios, médicos, académicos, impresores, editores, gentilhombres ilustrados y aficionados; también participaban, marginalmente, algunas aristócratas). Parte del atractivo para estudiar la naturaleza de esa forma es que era inmune a las divisiones políticas y religiosas de Europa. Era improbable que sus virtuosos fueran acusados de ateísmo, dado que (como ellos mismos enfatizaban) no hacían más que descubrir las huellas de Dios en la naturaleza. Los propios naturalistas eran conscientes de estar inmersos en una empresa colectiva y de que cada uno de ellos no podía dominar por separado toda la diversidad de la naturaleza. En el prefacio a su historia natural sobre las plantas raras españolas (*Rariorum aliquot stirpium per Hispanias observatarum historia*, 1576), Carolus Clusius decía que se sentía abrumado por la continua llegada de nuevos especímenes. Su contemporáneo Adriaan van den Spiegel se hacía eco de esos mismos sentimientos: «Ninguna mente humana, por diligente que sea, conseguirá nunca un conocimiento perfecto de todas las plantas, porque su variedad es infinita».

Las antologías de plantas (*florilegia*), emancipadas de la botánica medicinal, se hicieron más detalladas y ricamente ilustradas. Los grabados preparados por Hans Weiditz II para las *Ilustraciones de las Plantas Vivas* (*Herbarum vivae eicones*, 1532), de Otto Brunfels, podían servir para identificar un espécimen determinado. La *Historia Natural de las Plantas* (*De historia stirpium*, 1542) de Leonhart Fuchs ofrecía un directorio en pequeño formato para utilizarlo en las salidas al campo. Los *florilegia* de gran formato del siglo XVII se concentraban en regiones particulares o incluso en determinados jardines. Los libros corrientes de botánica se hicieron esenciales para que los naturalistas pudieran manejar el creciente volumen de información al respecto.

En Roma el aristócrata Federico Cesi gastó toda su fortuna en el

patrocinio de la nueva ciencia. En 1603 fundó la Accademia dei Lincei, llamada así por Lyncaeus, el argonauta de aguda vista. Sus miembros recolectaban especímenes, examinaban y registraban lo que veían y se comunicaban mutuamente sus descubrimientos con una criptografía especial. Uno de ellos, Fabio Colonna, fue el primero en utilizar el aguafuerte para grabar las ilustraciones de plantas, lo que convenía más que el grabado en cobre a su morfología y textura. Galileo Galilei fue elegido miembro de la Academia en 1611. Esperaba que su patrocinio protegiera sus descubrimientos astronómicos y en 1624 envió a sus colegas su *occhialino* (microscopio). Invirtiendo la tecnología del telescopio, Galileo les proporcionó así una forma de descubrir que la naturaleza era aún más variada de lo que uno podía observar a simple vista: «He visto esos animalúnculos en los granos de queso, lo que en verdad constituía una cosa asombrosa». Los académicos utilizaron el microscopio para estudiar las abejas. El emblema de los Barberini, una poderosa familia de Florencia, eran tres abejas, y Maffeo Barberini se había convertido en el papa Urbano VIII en agosto de 1623. Los linceanos no podían perder la oportunidad para demostrar al pontífice que podían servir al prestigio papal con descubrimientos del poder de Dios en la naturaleza. El prefacio dirigido al nuevo Papa en la *Melissographia* (1625) explicaba que «han surgido grandes milagros [...] y el ojo ha aprendido a tener mayor fe». En sus publicaciones los linceanos incluían peticiones para que se tolerara su nuevo enfoque. El microscopio penetraba más allá de lo superficialmente visible para revelar que, en la estructura subyacente, la naturaleza se descomponía en formas geométricas. La retícula de los ojos de las abejas reproducía las celdas hexagonales de sus colmenas. En las carpetas de grabados de los linceanos, los dibujos de los cortes transversales reflejaban su concentración en esas estructuras internas.

A principios del siglo XVII, las clasificaciones de sentido común de la flora y la fauna empezaron a entrar en crisis. Los métodos de los naturalistas insistían en la importancia de las descripciones y las diferencias morfológicas, que ponían de relieve la diversidad en la naturaleza pero no ayudaban a su clasificación. La nomenclatura de las plantas, a la que inicialmente añadía confusión la plétora de variantes vernáculas, se subsumió gradualmente en clasificaciones genéricas. El conocimiento local se hizo algo más universal, pero la clasificación a partir de lo que uno podía observar superficialmente (color, textura, tamaño) parecía haber dejado de ser fructuosa. Cuanto más veían los naturalis-

tas, menos segura era la base taxonómica que ofrecía su observación. Como insistían Galileo y otros filósofos naturales, la evidencia de los sentidos era demasiado subjetiva para revelar las constantes ocultas en el mundo de la naturaleza.

Y lo que era cierto en botánica lo era también en biología, donde libros sobre peces (del distinguido médico de Montpellier Guillaume Rondelet) y pájaros (del ornitólogo y viajero francés Pierre Belon) describían las especies a partir de las observaciones, relacionando lo que encontraban con lo descubierto por los antiguos y dando sentido como mejor podían a los relatos mitológicos y la temprana fantasía cristiana. Al afrontar la naturaleza exótica de fuera de Europa, no obstante, se veían obligados a «desnudar» los objetos de la naturaleza que hasta entonces habían vestido con significados emblemáticos. Además, la multiplicación del reino animal planteaba un problema para los filósofos naturales que trataban de imaginar cómo habría podido ser el arca de Noé. Las historias bíblicas sobre el jardín del Edén, la torre de Babel, el templo de Salomón y el diluvio eran tomadas como definitorias del potencial, pero también de las limitaciones, del conocimiento humano y de su acceso al orden creado. Las particularidades de cada historia, al ser examinadas, planteaban más preguntas de las que respondían. El acomodo de las nuevas especies en el Arca desafiaba las leyes de la física.

La sabiduría convencional decía que los filósofos naturales estaban «recuperando» el conocimiento de los antiguos. El grabado de la portada de la *Historia universal de las plantas* (*Historia plantarum universalis*) de Caspar Bauhin y su colega botánico de Basilea Johann Heinrich Cherler, publicado en 1650-1651, mostraba un jardín rodeado por antiguos sabios (Teofrasto, Dioscórides, Plinio, Galeno) cuyo ejemplo había inspirado a los «modernos». En realidad, empero, estos últimos estaban descubriendo nuevos conocimientos con nuevos métodos. La historia natural implicaba la recolección de «rarezas» de extraños lugares. El hallazgo de especímenes requería viajar, y los médicos dirigían expediciones botánicas en las que llevaban a sus discípulos a lugares desacostumbrados. Algunos naturalistas viajaron fuera de Europa (Francisco Hernández a México, Leonhard Rauwolf a Oriente Próximo, Prosper Alpino a Egipto, Garcia da Orta a India), pero la mayoría de los animales y plantas del mundo más allá del espacio europeo solo era conocida indirectamente, a través de los informes y especímenes proporcionados por los viajeros. Aun así, el resultado era una gran

acumulación de datos sobre las especies que no tenía equivalente en los registros de la antigüedad. Incluía morsas de Rusia con extraños colmillos, que no se parecían a ningún animal que los europeos hubieran visto antes, notables plantas carnívoras de Sudamérica y aves del paraíso que supuestamente no tenían patas porque nunca se posaban en tierra. La higuera de Bengala (*Ficus indica*) tenía ramas que crecían a la vez hacia arriba y hacia abajo.

El potencial para nuevas curas médicas parecía infinito. El médico español Nicolás Monardes publicó un estudio de plantas medicinales halladas en el Nuevo Mundo. Su libro *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (1565, 1569, 1574) incluía el primer informe sobre los beneficios terapéuticos de lo que los españoles llamaban «tabaco»; se tradujo al inglés con el optimista título *Joyfull Newes out of the Newe Founde Worlde* y fue publicado en 1578. Hasta el siglo XVII no comenzaron los naturalistas a tener una experiencia directa suficientemente amplia del mundo alejado de Europa, hasta entonces conceptuado como «extraño», y con ella la capacidad para aislar las falsedades que su visión emblemática de la naturaleza, por no hablar de las fuentes inadecuadas de información, había perpetuado.

Pero también debían prestar atención a la naturaleza más cercana. Conrad Gessner subía a las montañas a recoger material para su historia botánica. Describía la cumbre del monte Pilatus cerca de Lucerna como un nuevo paraíso. Los jardines se convirtieron en un retiro natural para los filósofos. No era en las aulas de la universidad o en las páginas de Aristóteles donde se iba encontrar la verdad sobre la naturaleza, sino en los jardines, las cocinas, el campo y los gabinetes de los coleccionistas. El espacio de estudio para la naturaleza se ampliaba y también lo hacía su audiencia. El crecimiento de los jardines en las ciudades fue resultado de la expansión del espacio urbano, pero al mismo tiempo se desarrollaron la horticultura y la arboricultura como aficiones de los ricos: el dominio sobre la naturaleza se expresaba mediante el injerto de árboles frutales o el cultivo de híbridos. Los libros sobre la naturaleza atraían, más allá de los aficionados a la botánica, a un amplio mercado donde lo exótico y novedoso en la naturaleza generaba entusiasmo. En Roma el sacerdote jesuita Giovanni Battista Ferrari publicó la primera obra dedicada a las flores ornamentales (*De Florum Cultura*, 1633). Incluía varias ilustraciones de la «Rosa de China» (*Hibiscus mutabilis*), cultivada por primera vez en un ambiente europeo y que cambiaba de color a lo largo del día. En los Países Bajos los tulipa-

nes se convirtieron en objeto de especulación comercial. La gente estaba dispuesta a pagar precios colosales por variedades brillantemente coloreadas y raras para ponerlas en sus jardines y en sus ventanales, hasta que aquella burbuja especulativa estalló en 1637.

Las cortes de los príncipes alimentaban el interés por lo exótico. Había jardines zoológicos para leones, tigres, pintadas y pavos, enanos, bufones y autómatas de todo tipo. Las rarezas eran atesoradas como reliquias religiosas y se convirtieron en parte del boato de la autoridad secular y eclesiástica, *divertissements* frente al aburrimiento de la vida en la corte. Los coleccionistas aristocráticos y cortesanos se veían atraídos por el poder sobre el mundo natural que les proporcionaban sus «posesiones». Giuseppe Gabrieli, dando su lección inaugural como profesor de «materia médica» en la Universidad de Ferrara en 1543, insistía en que su tema «no era únicamente para hombres humildes y modestos, sino para gente de toda clase social deseosa de poder político, riqueza, nobleza y conocimiento, reyes, emperadores y príncipes». Agradecía a los príncipes d'Este su patrocinio, y decía que la historia natural había alzado «su cabeza desde las tinieblas más profundas» para convertirse en «la única ciencia de origen divino, entregada a los hombres por los dioses».

Los gobernantes competían entre sí para asegurarse el servicio de los naturalistas. En 1544 Cosme I de Medici, primer gran duque de Toscana, logró que Luca Ghini se trasladara desde Bolonia hasta Pisa para organizar y cuidar su jardín botánico. El papado percibió las posibilidades de presentarse como cabeza de una Cristiandad global que abarcaba toda la naturaleza. En la década de 1560 Michele Mercati fue invitado a crear el jardín botánico del papado y supervisar su museo mineralógico (la *Metallotheca*). El maestro de Mercati, Andrea Cesalpino, que había sucedido a Luca Ghini en la cátedra de Pisa, dejó a los Medici para unirse al personal del Papa después de la muerte de Mercati en 1593, habiendo adquirido ya una notable reputación por su precisa clasificación de las plantas, así como una descripción de la circulación de la sangre que prefiguraba el descubrimiento de William Harvey. Para no quedar atrás, Felipe II ordenó al médico Fernando Hernández que viajara a México para recolectar allí plantas, animales y minerales. En 1576 envió 16 grandes volúmenes a España, junto con miles de especímenes e ilustraciones, encargadas a nativos aztecas. Aquel material era tan diverso que languideció en la biblioteca del Escorial, aunque parte de él siguió camino a Roma, donde fue publicado

por los linceanos. Entretanto, los Valois patrocinaron la carrera de su supervisor de la Colección Real de Curiosidades de Fontainebleau, André Thevet. Durante el siglo siguiente Johan Maurits van Nassau-Siegen creó un zoológico, un jardín botánico y un museo en «Nueva Holanda» (Brasil neerlandés). Encargó a Georg Margraf que redactara una historia natural (publicada en 1648), copias de la cual utilizaba como regalos. Los artistas de corte presentaban el mundo natural en formas seductoras para su audiencia. Jacopo Ligozzi en Florencia, Teodoro Ghisi en la corte de Mantua y Giuseppe Arcimboldo al servicio de los emperadores Maximiliano II y Rodolfo II, evocaban el mundo natural como una vía de escape de las divisiones políticas y religiosas, mientras que los artistas de la escuela de Fontainebleau creaban visiones esplendorosas de la abundancia de la naturaleza, cuya riqueza aparecía como una metáfora de la generosidad sin límites de la monarquía francesa.

La recolección de objetos naturales era una ocupación compartida y un medio para entender y a partir de ahí explotar la naturaleza. Los jardines botánicos y los teatros de anatomía adquirían «gabinetes de curiosidades». A los médicos, boticarios y filósofos naturales se unían clérigos de la Contrarreforma (como el jesuita Athanasius Kircher, fundador del museo del Collegio Romano) y magistrados (como Nicolas-Claude Fabri de Peiresc en Aix-en-Provence), a medida que se ampliaba y profundizaba el afán coleccionista. Los gabinetes mayores y más variados requerían recursos principescos. Los más celebrados a finales del siglo XVI eran el del palacio de los Gonzaga en Mantua, el del Schloss Ambras en Innsbruck, propiedad del archiduque Fernando II del Tirol, y los de los emperadores Maximiliano II en Viena y Rodolfo II en Praga. Este último era tan enorme que, después de su muerte, su sucesor el emperador Matías persuadió a sus hermanos de que la colección debía ser heredada a partir de entonces por el miembro más antiguo de la familia y mantenida en un tesoro especial.

MONSTRUOS, MARAVILLAS Y MAGIA

Dentro del consenso aristotélico medieval siempre era posible que la naturaleza, aunque obedeciera sus propias «reglas», produjera resultados accidentales: niños con seis dedos, cometas en el cielo, etc. Tales

sucesos podían ser, como las sequías, plagas de langosta, manifestaciones angélicas y sueños proféticos de la Biblia, señales de Dios a su pueblo elegido. Pero podían ser también obra del diablo, cuya habilidad para enviar «falsos profetas» tenía también apoyatura en la Biblia. Violentos portentos perturbaban la naturaleza y por eso era fuerte la tentación de atribuírselos a alguna fuerza diabólica. La aparición de «monstruos» (gemelos siameses, por ejemplo) era transgresora, lo que indicaba que su responsable era Satanás. Pero también era posible que la naturaleza produjera «maravillas» que eran simplemente «prodigios» preternaturales (contra el orden natural de las cosas) más que sobrenaturales (milagros de origen divino). La cuestión era cómo se debían leer esos signos del mundo natural.

Esa cuestión era consecuencia del énfasis en la particularidad y rareza en la naturaleza, y no se resolvió hasta después de 1650. Era también un efecto concomitante del esfuerzo por absorber fenómenos nuevos y aparentemente divergentes de fuera de Europa. El Nuevo Mundo era inmenso, pero también maravilloso y monstruoso. La monstruosidad señalaba la ruptura de lo heredado, categorías del sentido común en las que se habían clasificado hasta entonces la flora y la fauna, así como los sucesos naturales. El énfasis en los «prodigios» de la naturaleza era otra forma de expresar el emborronamiento de categorías entre lo que era «natural» y lo que no lo era. En los gabinetes de curiosidades había a menudo «monstruosidades» cuyas deformidades eran objeto de especulación. La colección de los Gonzaga en Mantua incluía un perrito embalsamado con dos cuerpos y un feto humano con cuatro ojos y dos bocas. En el castillo de Ambras se exhibía una pintura de un «hombre salvaje»; el individuo en cuestión provenía de las Islas Canarias, y tanto él como sus hijas sufrían de una malformación genética que daba lugar a la sobreabundancia de un espeso vello sobre el cuerpo, lo que los convertía en objetos de especulación sobre un barbarismo monstruoso. Cuando los linceanos disecaban una rata hermafrodita o estudiaban un polluelo deforme, no había forma de distinguir las rarezas de la naturaleza de sus aberraciones.

La literatura sobre monstruos y prodigios irrumpió antes de la Reforma protestante, especialmente en el norte de Italia y Alemania. En un crescendo de retórica sobre la necesidad de reforma espiritual y conocimiento de la Biblia, los acontecimientos infrecuentes o extraordinarios eran interpretados como manifestación de la cólera de Dios contra el pecado humano. Parecía estar en juego la pervivencia misma

del cristianismo. Informes impresos de monstruos y portentos generaban la impresión de que se estaban multiplicando. La Reforma protestante, acoplada con la intensificación de la amenaza turca (interpretada como aviso divino sobre la inminente desaparición de la Cristiandad) transformó la cultura de los monstruos y prodigios. Los alarmantes acontecimientos que acompañaron a la Reforma protestante en Alemania parecían indicar a sus seguidores que Dios les anunciaba la llegada de los Últimos Días. «Es la hora de la última época, cuando los Evangelios resuenan y gritan contra el Papa», escribió Lutero. Su adversario Johannes Cochlaeus presentaba a Lutero en 1529 como la bestia de siete cabezas del capítulo 13 del Apocalipsis. Los propagandistas luteranos respondían con el «monstruo papal de las siete cabezas», un grabado en el que aparecía una bestia pisoteando con sus garras los Evangelios mientras sus fauces (como las de un león, en referencia al papa León X) amenazaban tragarse países enteros. La agitación de la Reforma sensibilizó a los contemporáneos frente a los signos de la naturaleza, induciéndoles a pensar que lo que estaba sucediendo formaba parte de un plan divino providencial.

A medida que se iban profundizando las controversias de la Reforma protestante, lo mismo sucedía con el debate sobre monstruos, prodigios y portentos. Los protestantes los veían como señales de advertencia divinas, pero los católicos los interpretaban como artimañas del diablo. Las tensiones religiosas llevaban a ambos bandos a ampliar el ámbito de la intervención sobrenatural y a reforzar la distinción entre lo que se podía atribuir a fuerzas divinas y lo que se podía explicar por irregularidades de la propia naturaleza. Las historias naturales de portentos y prodigios, multiplicadas desde finales de la década de 1550, contribuyeron a una sensación de ansiedad apocalíptica. Sus autores desarrollaron una pseudociencia de «teratoscopia» (el estudio de los prodigios en la naturaleza). Caspar Peucer, pariente de Philipp Melanchthon, publicó en 1553 una síntesis tratando de distinguir las «profecías sagradas» de las «predicciones naturales» y de las «astucias de Satán». Su objetivo era demostrar que, aunque el diablo había viciado las certidumbres de la adivinación, había todavía signos y portentos que debían atribuirse a Dios. En Basilea Conrad Lycosthenes pasó veinte años compilando una crónica de prodigios y portentos (*Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, 1557); utilizaba indistintamente los términos «signo», «prodigio», «milagro» y «manifestación» para referirse a acontecimientos violentos, horribles o extraños, todos ellos señales sobrena-

turales. Y dado que una décima parte de los que registró tuvieron lugar entre 1550 y 1557, Lycosthenes deducía que era evidente la amenaza que se cernía sobre la Cristiandad. La conjunción entre la agitación religiosa y política y la literatura sobre portentos y prodigios se prolongó hasta la primera mitad del siglo XVII, aunque en los salones de los *virtuosi* de la nueva ciencia se convirtió en un *divertissement* cultural sobre las curiosidades, teñido de escepticismo.

Entre los que estudiaban corrientes alternativas de la filosofía antigua también había explicaciones encontradas para los fenómenos inexplicables. Las obras de los epicúreos, estoicos, platónicos y pirronistas se hicieron accesibles en ediciones impresas, mientras que los hebraístas exploraban la filosofía esotérica y las técnicas de la cábala. La vida y obra de Aristóteles adquirieron una perspectiva histórica en ese período de descubrimientos clásicos. Al cobrar relieve las alternativas a la filosofía aristotélica, ofrecieron una base creíble desde la que atacar al propio Aristóteles. Los neoplatónicos, en particular, pensaban que los «efectos maravillosos» que tenían lugar en la naturaleza podían explicarse mediante un modelo alternativo del funcionamiento del universo. Existían fuerzas vitales, inmanentes en la naturaleza, que no se podían explicar en términos de las categorías aristotélicas de materia y forma. El mundo era un «animal sintiente». Las «almas» de la naturaleza animada eran instrumentos de esas energías. Estas últimas (a menudo llamadas *pneuma*, a medio camino entre la materia y la mente) vinculaban el microcosmos al macrocosmos, ligando cosas corpóreas e incorpóreas en una armonía mística que podía ser detectada por un adepto instruido mediante el poder de la magia natural. A través de la música, las matemáticas y la magia espiritual y psicológica, el mago podía acceder a un mundo más elevado de figuras e influencias celestiales y en él a las verdades más profundas que Dios había situado en la naturaleza.

La agenda de la magia natural era ambiciosa. En realidad, los neoplatónicos diferían entre sí tanto sobre las definiciones como sobre los detalles de cómo se podía proceder. No tenían una plataforma común. Por sí solos no podían suplantar el consenso aristotélico. Siempre eran vulnerables a la acusación de charlatanería e impostura, que los presentaba como gente engañosa con la pretensión de entender las fuerzas celestiales ocultas; pero su impacto era bastante real, al menos hasta que hacia 1650 comenzaron a dejarse sentir las exigencias de una explicación del universo basada en leyes de la naturaleza más transparentes.

Las explicaciones neoplatónicas parecían encontrar apoyo en una matemática más poderosa, capaz de representar relaciones complejas en forma geométrica y algebraica. Los adeptos de la nueva filosofía química también encontraban en las explicaciones neoplatónicas un lenguaje y una visión de la complejidad animista que ofrecía una base para los intentos de explicar los fenómenos químicos. Los neoplatónicos utilizaban su antiaristotelismo como plataforma retórica que les daba ventaja. Además, ofrecían una plétora de ejemplos de cómo funcionaban en la naturaleza sus explicaciones. Insistían en cada ocasión en que (a diferencia de los aristotélicos) su propósito era conseguir algo práctico. Creían en los experimentos y los practicaban. Por encima de todo, los neoplatónicos tenían explicaciones genéricas para los fenómenos naturales que no excluían el poder de Dios en el universo; por el contrario, su imagen de una naturaleza animada reforzaba la sensación de que Dios estaba cerca como gran artífice de la naturaleza, ejerciendo las fuerzas de su universo. Sin embargo, y por esa misma razón, los neoplatónicos tenían que admitir que tales fuerzas vitales podían ser aprovechadas por quienes preferían ser instrumentos del diablo; y en la atmósfera maniquea inmediatamente posterior a la Reforma, el diablo se estaba convirtiendo en un enemigo más significativo en lo que quedaba de Cristiandad.

En 1533 Heinrich Agrippa publicó una edición ampliada de su *Filosofía Oculta* (*De occulta philosophia*), que en sus frecuentes reimpresiones y traducciones había llegado a una definición plausible de la «magia natural». Agrippa era un hábil vulgarizador que compendiaba las obras de los neoplatónicos italianos (especialmente de Giovanni Pico della Mirandola y Marsilio Ficino), los cabalistas judíos, Hermes Trismegisto, Pitágoras y Zoroastro, que conoció durante los seis años que pasó en el norte de Italia al servicio del imperio entre 1512 y 1518. Decía: «Esa magia es natural, [y] habiendo observado las fuerzas de todas las cosas naturales y celestes y habiendo examinado con gran esfuerzo la simpatía entre esas cosas, pone al descubierto poderes ocultos e insertos en la naturaleza». La «magia» era lo que «vincula cosas bajas como si fueran incentivos mágicos a los dones de cosas más altas». Y proseguía: «Ocurren maravillas asombrosas, no tanto por arte como por naturaleza, a la cual —cuando la naturaleza obra esas maravillas— este arte de la magia se ofrece como sirviente».

La magia no es lo que hacen los magos, sino lo que la naturaleza realiza con su ayuda. Al describir la magia como el vínculo entre cuer-

pos más viles y más elevados, Agrippa insistía en la astrología. «La magia está tan conectada y unida con la astrología, que quienquiera que profese la magia sin astrología no consigue nada.» Hizo más que nadie por dar respetabilidad a la filosofía «ocultista» del siglo XVI. Para ilustrar el potencial de la magia natural intercalaba en su filosofía diversos experimentos. Utilizaba imanes, heliotropos, basiliscos, dragones, rayas eléctricas, mandrágoras, opio, ranúnculos y estragón para mostrar los extraños poderes existentes en la naturaleza que él aseguraba que podía entender y poner a su servicio mediante la magia natural.

Agrippa sabía que tal poder podría convertirse, en malas manos, en brujería. Su libro fue publicado desafiando a los inquisidores dominicos, alertas al espectro de la demonología a medida que iban incrementándose las persecuciones de la brujería. Agrippa tuvo el cuidado de incluir en su edición revisada de 1563 una redefinición de la filosofía mágica, que había publicado inicialmente siete años antes como parte de *Sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias* (*De incertitudine et vanitate scientiarum*), otro famoso libro que denunciaba las artes y ciencias humanas (especialmente la astrología) como inútiles, particularmente en manos de teólogos escolásticos y clérigos avariciosos. Leído en el contexto de la Reforma luterana, a la que se sentía inclinado, lo que parecía querer decir era que no había un conocimiento real más allá de la fe en las Escrituras. Confrontado con sus opiniones en *Filosofía Oculta*, dejaba perplejo al lector y daba pie a las acusaciones de sus supuestos tratos con el diablo. Algunos detalles sobre el legendario doctor Fausto se pueden atribuir al propio Agrippa.

La filosofía ocultista era especialmente influyente entre el creciente número de pensadores no conformistas de Europa cuyas carreras como médicos, alquimistas y astrólogos les proporcionaban una plataforma para sus especulaciones. Girolamo Cardano, médico formado en las universidades de Pavía y Padua, se ganó gran renombre como profesor de matemáticas en Milán antes de iniciar una exitosa práctica médica. Ya tenía gran reputación como algebrista por su investigación sobre las leyes de la probabilidad antes de publicar *Sobre la sutileza de las cosas* (*De subtilitate rerum*, 1550). La introducción del editor decía que el libro ofrecía a sus lectores «las causas, poderes y propiedades de más de 1.500 cosas variadas, infrecuentes, difíciles, ocultas y bellas». El propio Cardano insistía en que leer su libro era como entrar en un gabinete de curiosidades, advirtiendo a los lectores de su edición de 1554 (en la que la colección se había ampliado hasta ofrecer «2.200

cosas muy hermosas»): «muchos lo leerán, pero pocos, si es que alguno, entenderán todo lo que está escrito aquí».

Cardano era un astrólogo serio, que aplicaba el conocimiento derivado de sus observaciones del movimiento del sol, la luna y los planetas conocidos para predecir y explicar la historia del mundo y para confeccionar horóscopos para los vivos y los muertos. Pero también conocía los peligros que eso suponía para su reputación. Sus «rivales» podían «dañarlo» si sus predicciones resultaban ser falsas. Siempre cobraba cantidades muy altas por las consultas astrológicas, advertía, y nunca publicaba ninguna, «porque quienes lo hacen se ganan muy mala fama aunque sus predicciones sean ciertas». Sin embargo no siguió su propio consejo, y su primera publicación fue una *Prognostication* (1534). La gran conjunción de Saturno y Júpiter que tuvo lugar aquel año predecía «que el mundo sufrirá pronto una total renovación. Poned atención. La Sagrada Escritura y la astrología nos han mostrado sin posibilidad de duda que nuestra insaciable rapacidad llegará pronto a su fin». Cuatro años después se convirtió en el primer astrólogo en publicar una colección de *genitures* (horóscopos) de gente famosa, vivos y muertos, basadas en la disposición de los planetas en el momento de su nacimiento. El resultado fue una obra literaria provocadora, en la que exponía los fallos y fortunas de los famosos (entre los que incluía a Nerón, Lutero, Durero y Savonarola), afirmando que cabía leerlos en las estrellas. La obra suscitó un cúmulo de críticas, pero también le procuró la invitación de clientes principescos (incluido el rey Eduardo VI de Inglaterra), persuadidos de que era mejor conocer lo que las estrellas les deparaban antes de que sucediera.

Cardano se distanció de la filosofía natural aristotélica. Escribió una y otra vez su autobiografía, examinando su vida como si se tratara de un tema científico por sí misma. Los poderes ocultos tenían consecuencias psíquicas y físicas, y su interés por los sueños como «una forma admirable de adivinación» era tan considerable como sus teorías de la metoposcopia (predicciones del comportamiento humano a partir de las características del rostro) y la quiromancia (predicciones a partir de la lectura de la palma de la mano). Como Agrippa, era consciente del eventual peligro de que el poder mágico cayera en manos malvadas. Insistió en que solo se puede considerar legítimo tal conocimiento cuando se pone en práctica para mejorar la situación de la vida humana. En 1557 el texto de Cardano *Sobre la sutileza* fue atacado por otro filósofo natural, Giulio Cesare Scaligero, y Cardano prefirió rehuir el

desafío, argumentando que había sido la inspiración mística, más que sus propios poderes de explicación, la que le había guiado; pero eso no fue suficiente para la Inquisición de Bolonia, que lo encarceló en 1570 por haber intentado averiguar el horóscopo de Cristo.

El mago y matemático John Dee, de la corte isabelina, era un concienzudo astrólogo. Desde sus días de estudiante en Lovaina en 1547 guardaba notas sobre las posiciones planetarias para elaborar horóscopos a partir de ellas. En su primera obra publicada (un conjunto de aforismos sobre astrología matemática) comparaba el universo con las resonancias armónicas de una lira. A continuación, siguiendo las huellas de Agrippa, exploró la tradición esotérica judía de la cábala. Esta enseñaba que la creación provenía de la perfección de Dios, materializándose en un mundo imperfecto. Las letras del alfabeto hebreo, que también sirven como números, eran los bloques elementales de la creación y clave de las sagradas escrituras. Convirtiendo las palabras en números y utilizando técnicas interpretativas cabalísticas, se podían detectar las armonías numéricas subyacentes en el universo. *Monas Hieroglyphica* (1564), su obra más aclamada durante su vida, mostraba que un símbolo geométrico (un jeroglífico) era un símbolo a partir del cual podían construirse todos los demás. Constituía la clave de un sistema simbólico y su consiguiente exégesis. En su *Mathematical Preface* (1570) a la popular traducción al inglés de Henri Billingsley de los *Elementos* de Euclides, Dee convirtió su manipulación cabalística de los símbolos en una exhortación a la aplicación de las matemáticas para la búsqueda de todo conocimiento.

Compartía ese objetivo con Johannes Kepler, quien tras abandonar sus estudios teológicos se obsesionó por la aplicación de las matemáticas al descubrimiento de las armonías celestiales. Inspirado por una visión que tuvo mientras enseñaba, Kepler concibió un jeroglífico análogo al de Dee, con el que podría explicar por qué Dios había decidido que hubiera solo seis planetas (conocidos), y cómo había determinado cuáles debían ser sus órbitas. Kepler era matemático en Graz hasta que en 1600 visitó al matemático imperial de Rodolfo II, Tycho Brahe, y se convirtió en su ayudante. Tras la muerte de Brahe un año después, le sucedió en su puesto en Praga, heredando así sus observaciones planetarias (las tablas rodolfinas). Kepler buscó una respuesta a las preguntas sobre el número de planetas y sus órbitas que explicara por qué las cosas eran como eran en el mundo real. Su jeroglífico estaba basado en los cinco poliedros regulares «platónicos». Según los

principios de la geometría euclidiana, esos eran los únicos objetos tridimensionales posibles con todas las caras iguales. Así, cuando Dios inscribió esos sólidos en las esferas de los planetas, desde el cubo para Saturno hasta el octaedro para Mercurio, seis era el único número posible de planetas, y sus órbitas estaban prescritas (seguía una imagen heliocéntrica copernicana del universo) por las formas de esos sólidos. Kepler presentó esa «cábala geométrica» en su *Misterio Cosmográfico* (*Mysterium cosmographicum*, 1596).

Tres años después comenzó su obra maestra, la *Armonía del Mundo*. La completó y publicó finalmente en 1619, ampliando su concepción neoplatónica del universo para incluir la armonía pitagórica de las esferas. Su explicación comenzaba con un análisis de la armonía musical. También había un largo apartado sobre las armonías astrológicas que afectaban a la naturaleza sublunar, porque Kepler era un astrólogo convencido, aunque crítico hacia la idea simplista de que las conjunciones planetarias dictaran lo que sucedía sobre la tierra. Para entonces, y con la fuerza de sus propias observaciones astronómicas y las de Brahe, se había convencido de que las órbitas planetarias no eran circulares sino elípticas, pero también consiguió explicar esto en el marco de su neoplatonismo.

Para entender los movimientos de los planetas alrededor del sol, Kepler tuvo que recurrir a algo parecido a la fuerza magnética, tal como había sido investigada por William Gilbert, médico de Isabel I, en *De Magnete* (1600). Sarcástico con respecto al aprendizaje aristotélico, Gilbert reconocía su deuda hacia los practicantes de las matemáticas y la navegación de Londres, «que han inventado y publicado instrumentos magnéticos y métodos fáciles de observación, necesarios para el trabajo de los marineros y quienes hacen largos viajes». Pero fue Cardano quien lo llevó a su «filosofía magnética», en la que la tierra estaba dotada de una energía oculta como un imán gigante, vivo y que giraba en torno a su propio eje. Para demostrarlo, Gilbert recurrió al «microcosmos» del mundo, la piedra imán, sirviéndose de los instrumentos que le proporcionaron los navegantes para llevar a cabo «experimentos» (su término preferido) con los que explicar lo que estos habían descubierto ya por sí mismos, en concreto la existencia del Norte magnético y la declinación de la brújula según la longitud.

Los astrólogos, astrónomos, magos y matemáticos, así como los cosmógrafos y naturalistas, se convirtieron en figuras respetadas en las cortes europeas. El papa Pablo III fue uno de los varios ocupantes

del solio pontificio durante el siglo XVI que tenía a su servicio a un astrólogo fijo en plantilla, Michel de Nostredame (Nostradamus), quien adquirió gran reputación como practicante de la medicina en Salon (Provenza) y comenzó a dar a conocer su almanaque anual en 1550, y desde 1555 sus *Profecías* (o *Centurias*). Catalina de Medici, entonces reina consorte de Francia, había sido educada en la corte de Florencia, lo que la predisponía favorablemente a la astrología judicial y al poder de la magia natural. Pidió a Nostradamus que preparara horóscopos reales para sus hijos. Cuando se convirtió en reina madre y regente de Francia confirmó su nombramiento como médico de la corte y le consultaba sobre los momentos propicios para su familia. El 15 de enero de 1559 tuvo lugar en Inglaterra la coronación de la reina Isabel, siguiendo el horóscopo confeccionado para ella por Dee. La reina lo tuvo cerca desde aquel momento, pero también asesoraba a la English Muscovy Company y a los aventureros que colonizaban Norteamérica. Quejándose de calumnias contra él y protestando que era inocente de prácticas «poco cristianas», Dee acabó rindiéndose a los incentivos prometidos por un aristócrata polaco (Albert Laski), quien lo aceptó como el gran mago que aseguraba ser y cayó bajo la influencia de un impostor (Edward Talbot, alias Edward Kelley) que se hacía pasar por un médium espiritual.

Dee se dirigió entonces al emperador Rodolfo II y en agosto de 1584 Kelley y él se trasladaron a Praga. Tuvo una audiencia con el emperador, diciéndole que a través de su médium (Kelley) podía conversar con ángeles que le decían que era el profeta elegido por Dios. Ofreció al emperador tomar parte en esas conversaciones. Si Rodolfo se arrepentía de sus pecados y creía en el mensaje que Dee le haría llegar, triunfaría sobre sus enemigos, derrotaría a los turcos y se convertiría en el mayor emperador del mundo. El emperador le consentía su fascinación por los autómatas, su búsqueda del móvil perpetuo, su alquimia y su predilección por las colecciones mineralógicas y botánicas, llamando a su corte a los filósofos ocultistas y alquimistas más destacados de su época. Alguien llegó a decir: «Su majestad solo se interesa por los magos, alquimistas, cabalistas y gente parecida». Dee, sin embargo, se sentía desilusionado. Rodolfo quería mantener la paz religiosa en la frágil situación política del imperio. Dee pretendía convertirse en mago-confesor del emperador, revelándole secretos a cambio de la acción y el compromiso. Pero el interés de Rodolfo por la magia provenía de la resignación pasiva y el pesimismo espiritual. A instancias del nuncio

papal, que estaba convencido de que Dee era un «ilusionista y alquimista en bancarrota», el emperador lo expulsó de su corte en 1586.

Retrospectivamente, fue durante los últimos años del siglo XVI cuando los astrólogos alcanzaron mayor respetabilidad en las cortes europeas.; su influencia decayó a partir de entonces. Las homologías ocultas del universo, de las que dependía su ciencia, parecían fuera de lugar o irrelevantes durante la Guerra de los Treinta Años, cuando los conflictos políticos y militares, cuyo curso no habían sabido predecir, eran tan inmediatos. Su ciencia requería una remodelación sustancial para poder situarse en una cosmología heliocéntrica. Los matemáticos ofrecían una ciencia más aplicable y segura, y no solo en relación con la balística. La astrología y la adivinación seguían siendo populares, pero la astrología culta difícilmente podía competir con los modelos mecánicos del universo que aparecieron a raíz de la aceptación generalizada de las ideas de Copérnico. Además, la Iglesia Católica contrarreformada arremetió decisivamente de nuevo contra los principales neoplatónicos en torno al cambio de siglo, condenando los escritos de su principal filósofo (Francesco Chichi), quemando a otro (Giordano Bruno) y encarcelando a un tercero (Tommaso Campanella). Incluso en la Europa protestante se produjo un rechazo de las formulaciones ocultistas de sus practicantes. Repasando la *Monas Hieroglyphica* de Dee, el clasicista protestante Isaac Casaubon concedía desesperadamente: «No puedo extraer de él ningún sentido ni razón (firme o sólida)».

A principios del siglo XVII la magia natural había ayudado a resquebrajar el consenso aristotélico. Los magos naturales habían ampliado el espacio intelectual y la respetabilidad intelectual del conocimiento práctico y el descubrimiento y habían creado una relación más positiva entre filósofos y practicantes técnicos. La tradición de la magia natural había ampliado el ámbito e importancia de las matemáticas como forma de entender el universo. Y por encima de todo, la magia natural había contrarrestado la tendencia predominante durante el período posterior a la Reforma a considerar todo lo que sucedía lejos de lo ordinario como un acontecimiento sobrenatural, una señal de advertencia de Dios o una fuerza demoniaca. La magia amplió el espacio para entender la naturaleza.

La reforma alquímica

Las habilidades y prácticas alquimistas adquirieron gran importancia. Eran esenciales en la «Edad de Plata». El proceso de amalgama con mercurio anunciaba la posibilidad de la transmutación de metales baratos en otros más raros. Los operadores de las cecas así como los plateros y joyeros necesitaban las técnicas de valoración y copelación. Los conocimientos de los alquimistas eran esenciales para los fabricantes de armas, salitre, vidrio, tinta para imprimir, lejías y tintes. Las técnicas alquimistas eran también cada vez más importantes en la medicina, pero no había cualificaciones alquimistas formales. Las técnicas se adquirían mediante una combinación de experiencia y lectura de muchos manuales, tanto los que explicaban recetas particulares como los compendios de textos acreditados (a menudo árabes) de la Edad Media.

La alquimia se convirtió también en algo más que un conjunto variopinto de técnicas y procedimientos. Constituyó la base de una filosofía y una medicina químicas. La filosofía química se vinculaba con la astrología y la magia natural, ofreciendo una idea de Dios como químico divino. La Creación era un proceso químico, y el fin del mundo sería su culminación química. La medicina química desafiaba abiertamente la preeminencia de la galénica. La respuesta de la profesión médica fue tan hostil como cabía esperar, aprovechando la notoriedad que rodeaba tradicionalmente a los alquimistas y acusándolos de fraude. La suerte de la medicina y la filosofía químicas estaba inextricablemente ligada a la de la Reforma protestante y en particular a una persona.

Se trataba de Theophrastus Bombastus von Hohenheim, quien se presentaba en una temprana publicación, las *Predicciones Pronunciadas sobre Europa* (1529), como «Paracelsus», esto es, «por encima de Celso» el médico de la antigua Roma. En su vida y carrera rechazó el conocimiento prevaleciente. Nacido en Einsiedeln, un pequeño pueblecito cerca de Zúrich, en 1502 se trasladó junto con su padre viudo, que era médico, a Austria, donde trabajó como aprendiz en las minas de plata de los Fugger antes de formarse como médico, servir como cirujano en el ejército y convertirse en médico y profesor en la Universidad de Basilea, aprovechando su experiencia en publicaciones sobre las enfermedades de los mineros, nuevas formas de tratar las heridas y la cura de la sífilis. Proclamó que el conocimiento no provenía de los textos médicos sino de la gente corriente («no me avergüenza aprender de los vagabundos, carniceros y barberos») y la experiencia práctica

(«Un solo cabello de mi nuca sabe más que todos los eruditos, y la hebilla de mi zapato contiene más sabiduría que Galeno y Avicena»).

Su nombramiento oficial en Basilea le permitió dar lecciones de medicina en su Universidad. Para escándalo de la facultad se negó sin embargo a vestir la toga académica, enseñaba en su dialecto suizo-alemán y no en latín, ignoraba los libros de texto, y en un gesto de desafío que recordaba el de Lutero cinco años antes, arrojó públicamente uno de ellos (el *Canon* de Avicena) al fuego. Poco después fue expulsado, reanudando una vida exótica de viajes que sus posteriores publicaciones exaltaban como la única vía auténtica para descubrir cosas. «En mi opinión, que no es la suya» era su burla habitual hacia la clase médica. Ya había visitado Italia, Holanda, Rusia, Polonia, Escandinavia y el Levante mediterráneo. Ahora recorrió Alsacia, Baviera, Bohemia y Austria, donde murió (en Salzburgo). Sin embargo, no vivió como un estudioso errante convencional. Se contaban historias sobre su excesiva afición a la bebida, escasa limpieza y posible locura; de sus apariciones vestido como un mendigo, un campesino o un noble; de sus predicaciones heterodoxas a los campesinos suizos (Appenzell, 1533), y de su odio feroz a las autoridades.

Para Paracelso, la medicina era una forma de protesta. Los pronósticos, basados en conjunciones, eclipses y cometas, constituyen la mayoría de las obras impresas bajo su nombre antes de su muerte. El nacimiento de Cristo había sido anunciado por una nueva estrella y la agitación religiosa y la probabilidad (tal como él la veía) de un colapso social inminente se reflejarían necesariamente en portentos en el cielo, señales del inminente Juicio Final. Una nueva estrella (el cometa Halley) había aparecido efectivamente en 1531. Paracelso lo vio el 21 de agosto en el cielo por encima de St Gallen. «Todas las destrucciones de monarquías [...] son anunciadas por portentos y grandes señales», escribía. Pero Cristo había realizado curas milagrosas; así pues, un regreso de la palabra de Cristo supondría la auténtica curación. La reforma de la medicina debía comenzar con la limpieza de su templo y la denuncia de la codiciosa e incompetente fraternidad médica. En sus dos cortos tratados sobre la sífilis, contrastaba a los doctores que ofrecían un remedio ineficaz pero caro (guayaco, una madera americana cuya oferta estaba controlada por los Fugger) con terapias simples (láudano como analgésico y mercurio para las úlceras, los dos principales ingredientes de los tratamientos de Paracelso). La vanidad y la avaricia eran los enemigos gemelos de una reforma médica que debía

tener como núcleo el servicio al bien común y el cuidado de los menos privilegiados de la comunidad con remedios simples. Frente al reproche que se le solía hacer de ser el «Lutero de los médicos», respondía: «¿Soy yo un hereje? Soy Teofrasto [...] el monarca de los médicos», que ha dado la espalda a la «iglesia de piedra» de la profesión médica en favor de los campesinos (habiendo sido encarcelado durante un breve período por apoyar su causa).

La mayoría de los abundantes textos escritos por Paracelso no vieron la luz hasta después de su muerte. El «paracelsismo» tendría empero una larga vida al irse publicando gradualmente y debido a las controversias que despertaron. Cuando huyó de Basilea dejó muchos papeles en manos de su amanuense, que se convirtió en el editor Johannes Oporinus. A Oporinus le disgustaba la vida privada de Paracelso y no sentía ningún interés por publicar sus diatribas en suizo-alemán, por lo que permanecieron arrumbadas hasta que Adam von Bodenstein, un médico hijo de un protestante radical, se convirtió a la medicina química de Paracelso después de haber sido curado de unas fiebres tercianas con sus métodos. Expulsado de la Universidad de Basilea por sus «libros heréticos y escandalosos», publicó entonces los tratados de Paracelso. Michael Schütz, médico de Estrasburgo, se convirtió también a la causa, reuniendo y publicando sus obras. Hasta los primeros años del siglo XVII no estuvieron disponibles e impresas todas las obras de Paracelso, la mayoría de ellas escritas en un repelente dialecto germano-suizo salpimentado con una extraña jerga. Surgió entonces una industria rural de diccionarios paracelsianos para explicar la nueva «quemiatría» (química médica). Poco a poco, no obstante, fueron quedando claras las principales nociones de Paracelso, y en particular los tres «principios» de la naturaleza (azufre, mercurio y sal) que para él equivalían a la Santísima Trinidad. El proceso químico fundamental era la separación, que explicaba tanto los procesos en el macrocosmos (la Creación) como en el microcosmos (el sistema digestivo). La «chrysopoeia» y la «argyropoiea» (jerga de Paracelso para fabricar oro y plata) trataban de la destilación progresiva y la eliminación de la ganga durante el refinado de los metales.

Pese a la oposición de los médicos (entre sus críticos más encendidos estaba Thomas Erastus en Heidelberg), la influencia de la medicina de Paracelso aumentó en tierras alemanas antes de la Guerra de los Treinta Años. Los remedios asociados a su nombre parecían funcionar, y los médicos químicos ofrecían la perspectiva de unir manos y

mentes en el descubrimiento de los secretos de la naturaleza para el bienestar público. Iatroquímicos y alquimistas gozaban del patrocinio de varios príncipes alemanes. Ernst von Bayern, arzobispo de Colonia, era un partidario declarado de Paracelso, y lo mismo sucedía con el duque Julius of Brunswick-Wolfenbüttel, quien consideraba a los alquimistas figuras clave en sus esfuerzos por explotar los recursos minerales de sus dominios, racionalizar el Estado y maximizar su potencial económico. El elector Augusto de Sajonia compró muchos libros de alquimia para su propio uso y el de su mujer, Ana. Su promoción de la química, la medicina química y la horticultura se reflejaba en los festivales de la corte de Dresde. Para no quedar atrás, el duque Federico de Württemberg estableció una ciudad minera (Freudenstadt) y construyó para sí mismo un laboratorio de investigación química en los jardines ducales de Stuttgart. Así y todo, la reforma química quedó reservada cada vez más para los principados protestantes, que la emplearon abundantemente en sus luchas.

Los médicos alemanes convencionales se acomodaron en silencio a la iatroquímica, apartando la heterodoxia mágica y religiosa de las ideas de Paracelso y sus ataques a Galeno. Fuera de Alemania, los adversarios médicos de Paracelso se concentraron en el descrédito de sus defensores ridiculizando sus credenciales. En Francia Joseph Du Chesne, médico del rey Enrique IV, trató de mostrar en cambio que los tres principios de Paracelso se podían encontrar ya en Hipócrates. Su libro *Ad veritatem hermeticae medicinae ex Hippocratis veterumque decretis ac therapeusi*, publicado en 1603, fue denunciado por la facultad de medicina de París. La disputa entre los partidarios de Du Chesne y sus detractores seguía todavía viva una generación después; Richelieu apoyaba prudentemente a los iatroquímicos contra la clase médica. Entretanto, otros adversarios de Paracelso atacaban su alquimia. El mismo año que Du Chesne publicó su libro, Nicolaus Guibert envió a la imprenta su *Alchymia ratione et experientia impugnata et expugnata*, en la que Paracelso era descrito como «el más insensato y absoluto príncipe de los mentirosos que haya existido nunca, exceptuando al diablo mismo».

Al otro lado del canal tuvo lugar una contienda similar, cuando el médico galenista Thomas Muffet regresó de Basilea habiéndose convertido al paracelsismo, y propuso la inclusión de sus remedios en la farmacopea recomendada por el Colegio de Médicos de Londres. También se especializó en la parte del reino natural cuya variedad más

desconcertaba a los contemporáneos: los insectos («la señorita Muffet» de la célebre canción de cuna no era otra que su hija). Pero los cambios que propuso no se pusieron en práctica y a finales de la década de 1620 los conservadores habían vencido, tanto en la corte de Carlos I como en la academia. El médico real era William Harvey, quien «no quería saber nada de la química» y despreciaba a los médicos de las nuevas corrientes («neotéricos») como «calzones llenos de mierda».

Esas querellas enmascaraban hasta qué punto los médicos seguidores de Galeno se iban adaptando en silencio a los nuevos remedios. Así sucedía particularmente en los Países Bajos, donde la filosofía química tuvo una gran influencia en la medicina, en la investigación química y en los procesos industriales. Las facultades de medicina podían controlar los currículos y las licencias de los médicos pero no podían sofocar el interés público. La medicina galénica estaba amenazada. En Alemania los paracelsianos puros-de-corazón dominaban el debate a principios del siglo XVII. El pastor luterano de Württemberg Johann Valentin Andreae, autor de *Christianopolis* (*Reipublicae christianopolitanae descriptio*, 1619), había publicado en 1616 una parodia titulada *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459* en la que reflexionaba sobre las tensiones religiosas y políticas de su tiempo utilizando alegorías alquimistas para representar las esperanzas protestantes en una nueva edad dorada. Para entonces varias publicaciones, que circulaban desde Kassel y que quizá había escrito el propio Andreae, habían presentado al público a Christian Rosencreutz, un alquimista de talento y miembro de la hermandad secreta de los Rosacruces. Bajo la ficción de esa hermandad y su adepto mítico, la reforma química se convirtió en un sueño para una transformación más fundamental de la sociedad, que remodelado iba a resurgir en territorio inglés a raíz de las guerras civiles.

Ver y creer

Una de las críticas alzadas frente al mítico Rosencreutz es que era demasiado «curioso». La curiosidad, prima del libertinaje y del ateísmo, era «la vanidad de los ojos». *The Vanitie of the Eie* era el título del libro del clérigo inglés George Hakewill, publicado en 1608 y escrito para alguien que se quedó ciego. Mientras que los contemporáneos celebra-

ban todo lo que podían descubrir en torno suyo simplemente mirando, Hakewill contraatacaba culpando a la vista de todo lo que andaba mal en el mundo: ambición, glotonería, robo, idolatría, celos, desprecio, envidia y brujería. Había pasado cierto tiempo entre los calvinistas en Heidelberg, donde la Reforma protestante era muy consciente de los peligros de la idolatría. Los rituales católicos eran considerados, según escribía Hakewill, como «adoración supersticiosa al servicio de la vista».

Los teólogos moralistas no estaban muy seguros de cómo responder a la hegemonía ocular. En la Francia de la Contrarreforma, algunos defendían la retirada espiritual del mundo, una forma de no «verlo», mientras que el superintendente luterano de Hamburgo, Joachim Westphal, instruía al clero sobre la importancia de evitar la curiosidad en la política o la controversia religiosa, pero también en la filosofía natural. En cuanto a Juan Calvino, quien se oponía a Westphal sobre el tema de la predestinación, publicó una advertencia contra los astrólogos en 1549. Calvino no negaba que los cielos influyeran sobre lo que sucedía en la tierra, pero estaba convencido de que los seres humanos no podían interpretar lo que significaban esos signos, porque Dios no había decidido compartir ese conocimiento con nosotros. Debíamos pues adoptar una «ignorancia instruida» en lugar de suponer que podíamos percibir la disposición providencial del Todopoderoso. Imaginar que podíamos explicar los portentos y predicciones era entrar en un «laberinto» y abrir la puerta a los engaños del diablo.

La curiosidad corroía la Cristiandad. Pese a que todos aquellos filósofos, naturalistas y alquimistas celebraran el arte de mirar, la realidad no era tan evidente. Todos sabían que la visión podía estar radicalmente dañada y que desequilibrios en los humores podían dar lugar a ilusiones. Prestidigitadores y artistas podían persuadir al ojo del que estaba viendo algo que no estaba realmente allí. ¿Qué eran los dibujos en perspectiva, las representaciones anamórficas, los escenarios teatrales y los prismas, sino ilusiones? Los efectos ópticos eran un rasgo común de la magia, y los telescopios y microscopios no eran sino otra magia óptica. Francis Bacon incluyó provocativamente «casas de perspectiva» (esto es, observatorios) y «casas para el engaño de los sentidos» (esto es, teatros) entre las instalaciones de investigación de la Casa de Salomón en su *Nueva Atlántida*. El diablo era especialmente aficionado a engañarnos y llevarnos a pensar que lo que habíamos visto era real. ¿Qué otra cosa hacían las brujas, que aun permaneciendo

acostadas en su cama, volaban para acudir a sus *sabbaths*? La dificultad para interpretar lo que se había visto era el problema para interpretar las apariciones y monstruos, pero igualmente existían cuando se trataba de las espinosas cuestiones de los fantasmas y sueños. El estatus inseguro de cómo interpretar lo que veíamos planteaba un peligro, porque confundía lo verdadero y lo falso. Tanto la Reforma protestante como el «nuevo aprendizaje» trataban de distinguir lo uno de lo otro.

La hegemonía ocular se constataba también en el teatro anatómico. Los médicos se dedicaban con gran entusiasmo a la disección, compitiendo con cirujanos y auxiliares. Los teatros anatómicos construidos al efecto en las facultades de medicina se multiplicaron tras la publicación por el famoso anatomista flamenco Andreas Vesalius de su estudio sobre los tejidos del cuerpo humano *De humani corporis fabrica* (1543), basado en sus propias lecciones de anatomía en las que entretenía hábilmente a los estudiantes permitiéndoles tocar los órganos a medida que los iba sacando del cuerpo: «Seguramente, señores, podrán aprender muy poco de una primera demostración si no tocan los objetos con sus manos». En el texto se repite constantemente como estribillo «veo», especialmente cuando demostraba que Galeno había transferido negligentemente información tomada de las anatomías animales imaginando que ocurría igualmente en el cuerpo humano. Casi noventa años después un próspero médico y magistrado de Amsterdam, el doctor Nicolaes Tulp, encargó a un joven artista, Rembrandt van Rijn, un retrato de sí mismo y varios cirujanos realizando una autopsia. La pintura resultante no es una simple celebración de lo que se podía ver. El pintor presenta a Tulp, no mirando al cuerpo, sino alzando los músculos y ligamentos desplegados de la mano del cadáver (reproduciendo un grabado del texto de Vesalius). Sus compañeros miran atentamente, con un ejemplar del libro a un lado. Rembrandt pintó así magistralmente la contemplación de lo maravillosamente que Dios había hecho la naturaleza y el hombre.

La alabanza de Dios en la naturaleza era la forma en que la gente de la época justificaba su curiosidad por el mundo a su alrededor. A finales del siglo XV se utilizaba la «teología natural» para argumentar que la defensa de las creencias básicas de la Cristiandad se podía basar en la evidencia de Dios como creador. El argumento era pertinente en lo que se refería a convertir a los musulmanes, judíos o incluso indios del Nuevo Mundo, ya que representaba un punto de partida con el que todos podían estar de acuerdo. Era también el título con el que se cono-

cía un libro de Raymond Sebond [*Liber creaturarum seu naturae*, 1436], famoso durante el siglo XVI por la traducción al francés que hizo de él Michel de Montaigne en 1569. Montaigne concedía que la filosofía natural planteaba una gran cuestión filosófica, ya que descansaba sobre los datos de los sentidos humanos, que podían fácilmente equivocarse; por eso su apología en favor de la teología natural de Sebond, escrita en la década de 1570, constituía el más largo de sus *Essais* (Cap. 12 del libro II, 1580). El cristianismo, argumentaba Montaigne, dependía de la fe y de la gracia, y no de la razón. Los sentidos humanos son fundamentalmente defectuosos y susceptibles de ser engañados por la propia naturaleza. La razón humana era igualmente falible. No podemos controlar nuestra mente más que nuestros cuerpos. «Para juzgar las apariencias que recibimos de los objetos —escribía— necesitaríamos un instrumento judicial; para verificar ese instrumento, necesitamos una demostración; para verificar la demostración, un instrumento. Nos vemos así en un círculo. Dado que los sentidos no pueden decidir nuestra disputa, estando ellos mismos llenos de incertidumbre, debe ser la razón la que lo haga. Ninguna razón puede establecerse sin otra razón: ahí retrocedemos hasta el infinito.» En otros lugares, y especialmente en sus escritos posteriores, Montaigne sugería que cualquier verdad que pudiéramos establecer con gente sencilla —los indios brasileños, por ejemplo— «puede servir como testimonio auténtico» porque «siendo tan simple no cuenta con material suficiente para construir falsos inventos ni para darles credibilidad». La verdad reside, como decía Paracelso (y Rabelais), en la palabra de los vagabundos, carniceros y barberos.

El argumento circular de Montaigne provenía de un libro de Henri Estienne publicado en 1562. Se trataba de una traducción al latín de las doctrinas de Pirro [*Sexti philosophi Pyrrhoniarum hypotyposeon*], tal como habían sido recopiladas por el filósofo e historiador griego Sexto Empírico. En el núcleo de sus diversas proposiciones estaba el rechazo de que la experiencia sensorial pueda llevar a un conocimiento científico del mundo externo. No era simplemente que nuestros cinco receptores sensoriales fueran limitados e imprecisos, sino que (como decía Montaigne) los de una persona son imprecisos de una forma diferente que los de otra, y no hay forma de reconciliarlos. La duda radical siguiendo esas líneas se convirtió en tema de preocupación de los círculos intelectuales franceses de la primera mitad del siglo siguiente, como se reflejaba en el controvertido texto *De la sabiduría* (*De la sa-*

gesse, 1601) de Pierre Charron, y más aún en la *Primera Meditación* de René Descartes, escrita en la década de 1630. Si no podemos ponernos de acuerdo en cuanto a la fiabilidad de nuestros propios ojos, ¿qué probabilidad hay de estar de acuerdo sobre el papel de cada ciudadano en el Estado o sobre lo que es acertado y equivocado? Estas eran las cuestiones que planteaban los conflictos políticos y religiosos de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Las respuestas parecían estar, no en comprometerse con el mundo y colaborar como ciudadanos para hacer un lugar mejor de la vida en común, sino en separar la fe y la razón y en apartarse uno mismo del mundo político, dejando a los gobernantes mantener la paz por la fuerza de las armas y determinar lo que era la moralidad pública.

El escepticismo iba echando raíces, empero, en una época en la que se «sabía» cada vez más. Había más hechos sobre los que pensar, y a finales del siglo XVI hizo su aparición en Italia el propio concepto europeo de «hecho» (como algo sucedido o que se podía observar). Para Galileo, la expresión *de facto* (*di fatto*) significaba precisamente eso, mientras que para Francis Bacon los «hechos» eran lo que los experimentos podían demostrar. Se recurría también a la representación factual de lo real: pinturas sobre la vida, grabados e historias verdaderas. Al mismo tiempo, había más conciencia de las paradojas, como algo contrario a lo que se veía o se consideraba comúnmente como un hecho. La paradoja en el núcleo de la Cristiandad en desintegración era que, cuanto más conocían los europeos, menos les importaba.

El progreso del aprendizaje

Las certezas científicas se enseñaban en las universidades, punta de lanza de la vida intelectual de la Cristiandad. Hacia 1500 había 78 instituciones que ofrecían un *studium generale*, esto es, lugares donde los estudiantes de cualquier lugar podían seguir las enseñanzas de sus profesores con un programa de enseñanza que no solo ofrecía como temas las artes (el *trivium* formado por gramática, retórica y lógica, seguido por el *quadrivium* de aritmética, geometría, música y astronomía) que les permitían obtener el título de maestro de artes, sino también una al menos de las facultades más importantes (teología, derecho o medicina), donde podían aspirar al doctorado. La mayoría de esas universi-

dades eran antiguas fundaciones, establecidas mediante bulas del papado o actas constitutivas del emperador. Pero más de treinta de ellas contaban con menos de un siglo de vida, habiendo sido fundadas por príncipes que entendían que la educación universitaria se había convertido en una parte importante de la formación de los jóvenes de los escalones sociales más altos. Las universidades no tenían dificultades para atraer un número cada vez mayor de hijos de los notables europeos para educar a los futuros funcionarios del Estado, abogados, médicos y clérigos. Además, sus estudiantes se imbuían de los valores humanistas que iban impregnando gradualmente las facultades de arte. Alemania sobresalía en la creación de nuevas escuelas de aprendizaje. Las principales universidades estaban, en diverso grado, relacionadas con la Iglesia. En París, Oxford y otras, la de teología era la facultad preeminente, porque en ella se estudiaba la verdad, el fundamento racional para la comunidad de creencias que constituía la Cristiandad. El título de una universidad se adquiría de forma similar, de acuerdo con un currículo que era reconocido en toda la Cristiandad.

La expansión universitaria continuó a buen ritmo después de 1500, impulsada por las mismas presiones que durante el siglo anterior. En 1650 su número se había más que duplicado. Las promociones de estudiantes probablemente se incrementaron aún más. Pero hacia 1650 un título universitario ya no era universalmente reconocido, como consecuencia de la división religiosa y política. El Sacro Imperio Romano se negó a reconocer los de la Universidad de Leiden, fundada en los Países Bajos en 1575, y lo mismo hizo Felipe II, cuyo nombre invocaba (falsamente) la Universidad como fundador. Los disidentes religiosos huían al extranjero para estudiar, y su influencia llevó a la fundación de nuevos establecimientos (colegios y seminarios de los católicos irlandeses en Francia, los Países Bajos y Roma; de los hugonotes en Ginebra, Sedan y Orange). Los gobernantes aprovechaban las instituciones de enseñanza para validar el cambio religioso. En 1527 el landgrave Felipe de Hesse creó un colegio universitario sin privilegio papal ni aprobación imperial, a fin de poner al clero a favor de la Reforma luterana. En 1592 se fundó en Dublín el Trinity College como institución educativa puritana ligada al predominio protestante inglés. En Suecia se establecieron o recrearon colegios de educación superior y universidades como parte de los intentos de integrar en su Estado los territorios conquistados en el norte de Alemania y en el Báltico.

Además de las universidades, había otras instituciones que ofrecían educación superior, muchas de las cuales no concedían títulos. Así sucedía especialmente en la Europa protestante. Por un lado, los emperadores alemanes negaron a las instituciones calvinistas el derecho a conferir tales títulos, y por otro los pastores y magistrados ginebrinos reforzaban su pretensión de ser diferentes de las universidades tradicionales creando una «academia» que solo ofrecía un testimonio de creencias y comportamiento protestante al concluir el período de estudios. Al no conceder otros títulos, esas facultades perdieron importancia y posibilidades de mayor innovación pedagógica y curricular. Uno de los modelos más influyentes fue el establecido por Johann Sturm en la escuela de Estrasburgo que dirigió durante cuarenta años desde su creación en 1538, aprovechando su experiencia como enseñante en los colegios de la Universidad de París. La academia de Estrasburgo era como una escuela secundaria y de enseñanza superior todo en uno, que ofrecía cursos de humanidades, además de una superestructura de estilo universitario de enseñanza de artes liberales en lo más alto, ofrecida por catedráticos que daban cursos sobre diferentes temas de forma rotativa. El objetivo era integrar el aprendizaje a fondo y los valores humanistas con la piedad protestante y la capacidad de analizar el material y elaborar argumentos persuasivos —una habilidad clave— para los administradores, profesores y predicadores de la siguiente generación en la comunidad.

Aunque en la Europa católica existían más universidades con derecho a conceder títulos, también allí se amplió el conjunto de instituciones de enseñanza superior. Los jesuitas imitaron el modelo de los colegios de París. Aunque al principio iban retrasados con respecto a las fundaciones protestantes, hacia 1600 las superaron y sus colegios ofrecían el programa más amplio y coordinado de enseñanza superior en Europa, que ni siquiera las universidades podían igualar. Pero allí donde los jesuitas tenían instalaciones educativas, su ámbito se limitaba en general a una facultad de artes y otra de teología. Solo unas pocas se convirtieron en instituciones oferentes de títulos (por ejemplo Olomouc en 1581, o Bamberg en 1648). Otras órdenes católicas implicadas en la educación superior (por ejemplo seminarios) prefirieron en su mayoría no crear universidades en las que se expidieran títulos.

Tanto en la Europa protestante como en la católica, quienes deseaban una buena educación para sus hijos entendieron pronto las diferencias de objetivos y prestaciones de esos diversos establecimientos,

conscientes de que el estudio en una academia (como el buque insignia de Herborn en los condados calvinistas de Wetterau en Renania) podía brindarles más de un título universitario. Pretendían una «educación general» (*Paedagogium*) para sus hijos que les transmitiera una «piedad instruida y elocuente». Solo una pequeña minoría de estudiantes podrían proseguir sus estudios en las mejores facultades. El objetivo no era la construcción y transmisión de un sistema de certidumbre científica; para alcanzar sus objetivos no necesitaban el complejo andamio (*Organon*) de la lógica aristotélica.

Afortunadamente cabía situarse a niveles más elementales. En la Europa luterana Melanchthon escribió varias *Dialécticas*, que se hicieron muy populares. En la Europa calvinista la *Dialéctica* que se llevaba la palma era la de un profesor de la Universidad de París, Pierre de la Ramée (Ramus), quien había alcanzado allí el grado de maestro en 1586, defendiendo como tesis que «cualquier cosa que dijera Aristóteles era inconsistente» [*«quaecumque ab Aristotele dicta essent commentitia esse»*]. Ocho años después publicó un ataque frontal contra la *Lógica* de Aristóteles [*Aristotelicae animadversiones*] y lo que pretendía que lo sustituyera, su propia *Dialéctica* (*Dialecticae Partitiones*, 1543), bastante más simple; su texto ocupaba una décima parte del de Aristóteles. Trató de convertir la lógica en un instrumento de comunicación («La dialéctica es [...] un arte que enseña a discutir bien»). La retórica quedaba separada, dejando al estudiante concentrarse en la definición de los temas de un discurso y cómo ordenarlos. A los estudiantes se les enseñaba lo más básico: proceder de lo general a lo particular, de las definiciones a los ejemplos. La práctica de Ramus de dividir los temas en dos partes principales, y a continuación volver a subdividirlos (creando tablas dicotómicas) se convirtió, en manos de sus estudiantes, en algo superartificioso. Su reforma indignó tanto a los profesores de París que lo acusaron de socavar la filosofía y la religión. El rey ordenó la constitución de una comisión real que en 1544 vetó los libros de Ramus y le prohibió el ejercicio de la enseñanza, por lo que se mantuvo relativamente apartado durante unos años colaborando en la redacción de otro tratado de reforma pedagógica, la *Retórica* (1548) de su antiguo alumno Omer Talon.

La prohibición de sus enseñanzas fue finalmente derogada por Enrique II, quien en 1551 lo nombró profesor de filosofía y elocuencia en el prestigioso instituto de enseñanzas humanistas creado por Francisco I, el Collège Royal. Desde allí Ramus lanzó nuevos ataques contra la

Universidad de París, cuyos profesores compraban sus puestos y aceptaban sobornos dedicándose a regurgitar las resecas doctrinas escolásticas, y en la que los costes de un título universitario eran inalcanzables para los más modestos. La solución que él proponía era reclutar a los profesores a partir de una competición (oposiciones), pagarles del presupuesto público y reformar el *syllabus*, incorporando por ejemplo las matemáticas. Su protestantismo radical le ganó muchos enemigos y fue una de las miles de víctimas de la matanza de San Bartolomé pese a la protección de Carlos IX. Los libros de texto de Ramus/Talon tuvieron un éxito considerable, convirtiéndose en piedra fundacional de la educación en Herborn (y otras academias calvinistas), donde uno de sus profesores de filosofía, Johann Heinrich Alsted, emprendió la redacción de una ambiciosa enciclopedia de las ciencias basada en la pedagogía de Ramus pero que recurría también a otras tradiciones, con el propósito de coordinar conocimiento y Reforma. En torno a 1650 había ya unas ochocientas ediciones y adaptaciones en uso en la Europa protestante, principalmente calvinista, casi la mitad de ellas de textos de otros discípulos de Ramus.

El éxito de la pedagogía de Ramus tuvo como contrapartida, al poco tiempo, el de los jesuitas. Su modelo curricular (el *Ratio Studiorum*, 1599) fue ampliamente seguido por las instituciones universitarias en la medida en que tenían profesores competentes para ello, ya que la mayor importancia concedida al *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), exigía profesores con habilidades especiales. Debido en parte a la competición entre confesiones, la ampliación del currículo y la innovación educativa en las academias y colegios europeos fue impresionante, formando a generaciones de europeos hábiles y versátiles; pero tal innovación atrajo la atención de las universidades, donde la regulación de la formación tradicional por parte de las principales facultades restringía el cambio. A pesar de que los cambios introducidos eran más profundos de lo que se apreciaba desde fuera, crecía la oleada de críticas contra las universidades por ofrecer una enseñanza «anticuada».

Esas críticas comenzaron a partir de un argumento central en la plataforma de los humanistas, y era que estaban recuperando textos y enseñanzas antiguas que habían sido ignoradas por los escolásticos de una bárbara «Edad Media». La historia humanista de la enseñanza era una curva en U de grandeza antigua, declive medieval y renacimiento contemporáneo. El rechazo de la enseñanza escolástica en favor de la

Antigüedad se convirtió en un lugar común retórico, especialmente para promover temas que no eran considerados tradicionalmente como científicos. En el tratado de anatomía de Andreas Vesalius, como en las *Vidas de los Artistas* [*Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori da Cimabue insino a' tempi nostri*] de Giorgio Vasari, el conocimiento escolástico «anticuado» se convirtió en figura de contraste para poner de relieve lo más excitante del redescubrimiento humanista. Ramus declaraba en una conferencia pública, publicada en París en 1564: «Imaginemos un profesor de universidad que hubiera muerto hace un siglo y ahora regresara a nosotros; si comparara el florecimiento de las enseñanzas humanistas y de las ciencias de la naturaleza en Francia, Italia e Inglaterra, tal como se han desarrollado desde su muerte, se sorprendería y estremecería» por los cambios. «Sería casi como si alzara los ojos desde la profundidad de la tierra hacia los cielos y viera por primera vez el sol, la luna y las estrellas».

Hacia 1600 la crítica fue un paso más allá. El aprendizaje de las enseñanzas de los antiguos no solo se estaba recuperando, sino superando. Se habían descubierto nuevos mundos, dispositivos, tecnologías y filosofías, y se estaban mercantilizando como «novedades». En Amberes se publicaron a principios del siglo XVII una serie de grabados diseñados por Jan van der Straet bajo el título común de «nuevos descubrimientos» (*Nova Reperta*). En la portada de la primera serie se veían las Américas, la brújula, la pólvora, el reloj, el guayaco, la destilación y la cría de gusanos de seda. Páginas posteriores ilustraban la manufactura de azúcar de caña, el cálculo de la longitud por la declinación de la brújula y el grabado en cobre. Eran los comienzos de un debate entre los «antiguos» y los «modernos» (en el que George Hakewill aparecía del lado de los «modernos»). La novedad ya no era una maldición y se podía promover seriamente el progreso del aprendizaje.

El título del primer folleto de Sir Francis Bacon sobre el «descubrimiento» de nuevos conocimientos era *Of the Proficience and Advancement of Learning, Divine and Human* (1605). Sir Francis, hijo de Sir Nicholas Bacon, destacado cortesano de Isabel I y guardián del Gran Sello, había estudiado derecho y esperaba seguir los pasos de su padre. Desgraciadamente su carrera se estancó, y como otros de su época tuvo que ocuparse de proyectos que podían interesar al Estado para ganarse la vida, entre los que había planes para una biblioteca de investigación patrocinada por el Estado, jardines botánicos, un laboratorio

y un museo de inventos. Cuando esos proyectos quedaron en nada se sintió frustrado.

Con la entronización del rey Jacobo I y VI (que se presentaba a sí mismo como «Salomón», un sabio con inspiración divina), publicó una prudente «combinación de lo nuevo y lo antiguo», vinculando el descubrimiento del Nuevo Mundo a una reforma de la enseñanza. Tal como escribía, «la mejora en la navegación y los descubrimientos pueden fomentar también la esperanza en la mejora y aumento de todas las ciencias, porque puede parecer que están ordenadas por Dios para [...] encontrarse en una Era». Citaba un verso profético del libro de Daniel: «Muchos correrán de acá para allá, y aumentará el conocimiento». Entretanto, escribía el esbozo de lo que aparecería 15 años después en latín como *Novum Organum* (1620). Para esa fecha, sin embargo, Bacon era un hombre ocupado, habiendo sido nombrado fiscal general en 1613 y lord canciller en 1618. El libro, dedicado a Jaime I, estaba sin acabar, pero de eso se trataba precisamente. El prefacio decía que pretendía ofrecer el equivalente a una brújula para señalar el camino en un océano desconocido, comparando el viaje al emprendido por Colón. La portada del libro era un buque con todas las velas desplegadas, pasando entre las columnas de Hércules (con la divisa «Plus Ultra») para descubrir nuevos territorios de conocimiento.

La obra estaba dividida en dos libros. El primero era un duro ataque contra los «vicios» de la enseñanza tradicional («fantástica», «supersticiosa», «contenciosa»), con Aristóteles como blanco. En el segundo libro ofrecía su vía («intermedia») alternativa. Para explicarla presentaba una analogía con las abejas, que «recogen el material de las flores del jardín y los campos pero luego lo transforman y digieren mediante un poder propio; y el cometido de la filosofía es muy parecido». El descubrimiento era un proceso de colaboración en el que seres humanos diligentes reunían información sobre el mundo real en almacenes de «historias naturales», convirtiéndola en conocimiento fructífero y productivo mediante el arte del experimento (aprender los «secretos de la naturaleza», «constriñéndola») y la inducción lógica. Bacon escribió deliberadamente su «lógica» como una serie de «aforismos» disjuntos, destinado cada uno de ellos a despertar pensamientos en el cerebro. El aforismo 124, por ejemplo, decía: «Porque estoy construyendo en el entendimiento humano un auténtico modelo del mundo, tal como es de hecho, no como la razón del nombre querría que fuera; algo que no puede hacerse sin una disección y anatomía muy

diligente del mundo. [...] La verdad y la utilidad son aquí por tanto una misma cosa». Si Bacon esperaba comprometer a *Salomón* en su empresa, pronto se iba a ver desilusionado. Al cabo de un año de la publicación del *Novum Organum* sus enemigos obtuvieron su destitución por el Parlamento y cayó en desgracia. Apreciado en el continente europeo por sus feroces ataques contra Aristóteles, el proyecto de Bacon se convirtió, en una forma popularizada, en plataforma para quienes pretendían cambiar Inglaterra en la época de las guerras civiles.

Cosmología copernicana

Nicolás Copérnico publicó *De revolutionibus orbium coelestium* [*Sobre las revoluciones de las esferas celestes*] en 1543, poco antes de su muerte. Había estudiado en Cracovia y Bolonia, pero en 1503 se retiró a Frombork-Frauenberg, en la costa báltica, como canónigo de su catedral. La astronomía formaba parte del currículo básico, enseñado con textos que explicaban el modelo de Tolomeo de un universo en el que los planetas se movían alrededor de la tierra en epiciclos con centro en las supuestas esferas planetarias. Los epiciclos (y las fórmulas asociadas que describían el movimiento planetario durante el epiciclo) explicaban las variaciones en la velocidad y brillo de los planetas y su movimiento retrógrado periódico. El *Almagesto* de Tolomeo estaba disponible en sus versiones latina y griega, pero era considerado demasiado difícil y raramente se estudiaba directamente. Los estudiosos humanistas trataron de proporcionar una introducción que lo hiciera comprensible y también añadieron nuevas observaciones y cálculos, ya que los de Tolomeo eran muy limitados.

La obra de Copérnico ofrecía una solución a dos problemas, uno de ellos teórico y el otro práctico. El teórico era la discrepancia entre la descripción por Aristóteles del movimiento (que según él debía ser siempre lineal y uniforme) y la de Tolomeo (que era una explicación de la falta de uniformidad de los movimientos planetarios). Los epiciclos y las fórmulas de Tolomeo para el cálculo del *punctum aequans* presentaban el movimiento de los planetas como una anomalía en el universo, como (decía Copérnico) un monstruo cuyos brazos y piernas se movieran independientemente unos de otros. El problema práctico molestaba a la Iglesia. La astronomía de Tolomeo no permitía cal-

cular con precisión el calendario y la fecha de la Pascua, y en 1514 Copérnico fue llamado a Roma para pedirle una solución. Declinó la oferta diciendo que no podía ofrecerla hasta que hubiera resuelto los problemas del movimiento del sol y la luna. Copérnico sabía quizá que parte de la solución final había sido ya propuesta por astrónomos árabes, pero descubrió que no se podía alterar una parte del sistema planetario sin «desordenar las demás partes», por lo que remodeló todos los movimientos planetarios, asignando a la tierra un triple movimiento uniforme (rotación diaria en torno a su eje, revolución anual en torno a un punto cercano al sol y un desplazamiento cónico de su eje de rotación) en correspondencia con los de los demás planetas.

Copérnico no consideraba todo aquello como un ejercicio meramente teórico. En su prefacio insistía en que lo que proponía era físicamente cierto. Los cuerpos celestes, y en particular la tierra, giraban en torno al sol en esferas físicas. Su sistema, sin embargo, se enfrentaba a la física aristotélica, las sagradas escrituras y la experiencia cotidiana. Copérnico era reacio a publicar su obra y fue solo después de una visita de Georg Joachim Rheticus in 1539 cuando presentó su manuscrito. Rético había estudiado y enseñado en Wittenberg, donde Philipp Melanchthon dictaba el enfoque de la filosofía natural. Melanchthon quería entender a Dios mediante el mundo natural para revelar un Dios creador y providencial y también un modelo para el orden social. El hombre pecador estaba rodeado por la corrupción, pero los cielos no se habían visto afectados por la Caída. En la cosmología el observador podía descubrir la voluntad de Dios, dado especialmente que los seres humanos, creados a imagen de Dios, todavía mantenían parte de la capacidad para el conocimiento con que Dios había provisto a Adán. La publicación en la Núremberg protestante del estudio de Copérnico, gracias a la influencia de un luterano formado en Wittenberg, no fue por tanto una sorpresa. Aun así, el texto de Copérnico iba acompañado de un prefacio anónimo escrito por un teólogo luterano, Andreas Oslander, que los lectores podían suponer que era del propio Copérnico. Preocupado por sus eventuales consecuencias para la física aristotélica, Oslander insistía en que el sistema astronómico de Copérnico no debía tomarse como una representación de la realidad, sino que solo se trataba de una forma matemática de ver las cosas. Un lector que lo tomara como una interpretación fiel de la realidad del universo físico corría el riesgo de «alejarse de esta disciplina más trastornado que como llegó a ella».

El texto de Copérnico era un tratado técnico de astronomía. Los es-

pecialistas que lo leían seguían el consejo de Oslander, y hasta 1600 solo un puñado de ellos aceptaban la verdad física de la teoría copernicana; solo cuatro dieron a la imprenta su opinión favorable. Hasta el astrónomo danés Tycho Brahe rechazaba (en 1587) el triple movimiento de la tierra, proponiendo en su lugar un compromiso en el que todos los planetas giraban en torno al sol, mientras que este se movía en torno a una tierra inmóvil. En Roma los responsables del calendario gregoriano (adoptado en 1582), un elemento central del plan de la Iglesia Católica Contrarreformada para volver a encabezar una Cristiandad global, utilizaban los cálculos de Copérnico, pero solo porque lo hacía más preciso.

El dominico Giordano Bruno era a finales de siglo el más notorio partidario del copernicanismo. En sus diálogos de estilo platónico exploró la posibilidad, no solo de que el mundo girara en torno al sol, sino de que el universo fuera infinito y que hubiera una pluralidad de mundos habitados. Está sin embargo poco claro cuál fue la herejía particular que provocó su detención en Venecia en septiembre de 1592, aunque en el ambiente hostil hacia el neoplatonismo de la Italia de la Contrarreforma era importante tener cuidado con lo que uno decía. Esto explica por qué un profesor de matemáticas nombrado para un puesto temporal en la Universidad de Pisa en 1589, Galileo Galilei, se guardó para sí mismo su copernicanismo. En agosto de 1597, no obstante, escribió de improviso una carta a Johannes Kepler, cuyo libro *Mysterium Cosmographicum* acababa de leer. Decía que le había entusiasmado, porque él mismo estaba desde hacía tiempo de acuerdo con Copérnico: «Con esa hipótesis [habría] sido capaz de explicar muchos fenómenos naturales que con las actuales hipótesis permanecen inexplicables». Había escrito incluso un tratado en defensa del copernicanismo, pero no pensaba evidentemente publicarlo mientras tales opiniones fueran tan arriesgadas.

Los «fenómenos naturales» de Galileo provenían de su programa experimental de investigación del movimiento. Trabajando junto a su patrocinador, Guidobaldo dal Monte, militar hermano de un cardenal y marqués, Galileo demostró (utilizando bolas empapadas en tinta que rodaban por un plano inclinado) que la trayectoria de un objeto proyectado era una curva simétrica, una parábola o una hipérbola. Parecía una cadena suspendida entre dos puntos. Para él, esto respondía a una de las objeciones ya previstas por Copérnico a la posibilidad física de la rotación de la tierra: ¿por qué un objeto arrojado desde lo alto de una torre cae en línea recta hasta su base, y no se desvía hacia el oeste?

La respuesta de Galileo era que, como su proyectil o cadena, describía una curva simétrica. Este fue el comienzo de la percepción por Galileo de la relatividad del movimiento, la posibilidad de que fuera consecuencia de una fuerza dinámica uniforme, susceptible de ser explicada matemáticamente. En el momento de su carta a Kepler, Galileo había desarrollado también otro argumento para el movimiento de la tierra en torno a su eje, basado en el movimiento de las mareas. El copernicanismo de Galileo era el de un antiaristotélico convencido, atraído por su elegancia matemática y decidido a demostrar su realidad.

En 1609 Galileo mostró su habilidad técnica fabricando un telescopio de 20 aumentos. Cuatro años después confeccionó tubos con los que podía lograr hasta 30 aumentos; en 1615, hasta 100 aumentos. Con tal instrumento tenía la posibilidad de ganarse algún patrocinio principesco así como de descubrir pruebas en favor de Copérnico. Esa capacidad se materializó cuando Galileo publicó en Florencia *El mensajero de las estrellas* (*Sidereus Nuncius*, 1610). Dedicó aquella obra al duque de Toscana, Cosme II de Medici. Aquel mismo año Galileo se trasladó a un puesto bien pagado al servicio de los Medici. Galileo observó las cuatro lunas de Júpiter y las utilizó como prueba de la realidad física del sistema heliocéntrico. Las bautizó como «las estrellas de Medici» y se esforzó por convencer a todos de la realidad de lo que había visto. Esto no era fácil debido a que el escaso número de telescopios de alta potencia que había fabricado ya estaban comprometidos y no eran fáciles de usar. Pero tenía una estrategia doble para convencer a los que importaban, en particular en Roma. Se esforzó por convencer a los expertos y neutralizar a los escépticos.

En un primer momento las cosas funcionaron de acuerdo con el plan. El principal astrónomo del colegio de los jesuitas en Roma, Christopher Clavius, anunció en noviembre de 1611 que había visto las cuatro lunas que rotaban en torno a Júpiter, con lo que se habían echado los cimientos para la visita triunfal de Galileo a la sede papal. Galileo anunció nuevos descubrimientos: las fases de Venus, manchas en el sol y el aspecto irregular de la luna, todos los cuales confirmaban, según él, la hipótesis de Copérnico. El segundo aspecto de su estrategia, sin embargo, era más difícil y duro. Los escépticos disponían de la sabiduría, la ortodoxia y gente de su parte en altos puestos. Hasta en Florencia había quienes albergaban dudas, probablemente con razón, sobre su ortodoxia religiosa. La Inquisición comenzó su investigación, informando a su debido tiempo a Roma. Cuando Galileo acudió allí en

1615, tuvo que enfrentarse a una curia dominada por un Papa conservador que instruyó al cardenal Bellarmino para que advirtiera a Galileo de que debía renunciar a la realidad física del copernicanismo. Galileo no era tan buen cortesano como sus adversarios, que guardaban más cartas en la manga. Era casi imposible demostrar el copernicanismo a partir de las observaciones astronómicas, especialmente cuando estaba a mano la alternativa de Brahe. En sus esfuerzos por neutralizar a los defensores de esa alternativa se ganó la enemistad de los jesuitas, lo que debilitó su posición. Galileo regresó de Roma a Florencia creyendo que podía seguir argumentando en favor del copernicanismo, aunque sin criticar el sistema de Tolomeo.

Su optimismo estaba equivocado, aunque sus perspectivas mejoraran inicialmente cuando el florentino Maffeo Barberini fue elegido Papa en 1623 con el nombre de Urbano VIII. Esto lo animó a seguir trabajando en un tratado en el que comparaba los argumentos a favor y en contra del heliocentrismo. El resultado, publicado en italiano en 1632 como *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (el ptolemaico y el copernicano), era una obra maestra. Se presentaba como un debate académico durante cuatro días entre tres colegas, dos de los cuales presentaban argumentos a favor y en contra, por más que ambos parecieran persuadidos de la realidad del sistema heliocéntrico; el tercero («Simplicio») era el chivo expiatorio que seguía creyendo en los antiguos argumentos que los otros dos desmontaban. Lejos de ser «neutral», el diálogo de Galileo ridiculizaba a sus adversarios y Urbano VIII pensó que también lo dejaba a él mismo en ridículo.

Esto era especialmente peligroso en Italia en 1632. Urbano VIII había pasado mucho tiempo como representante del Papa en Francia, y pensaba que ese país era la única garantía contra el poder de España en Italia y Europa; pero en junio de 1630 Suecia, alentada por Francia, entró en la Guerra de los Treinta Años y 1632 fue el año del triunfo sueco. Si Francia era aliada del Papa, entonces también lo eran los protestantes. Urbano VIII no quería entrar en conflicto con los grandes duques florentinos, pero estos últimos se inclinaban por los españoles. Con sus lealtades divididas, el Papa no necesitaba a Galileo como un nuevo tema de disputa. El juicio a Galileo por herejía (1633) ante la Inquisición romana dio lugar a una sentencia suspendida. Fue condenado a «abjurar, renunciar y detestar» el heliocentrismo y a prisión de por vida (conmutada por el arresto domiciliario), y su diálogo fue incluido en el índice de libros prohibidos.

Aunque Galileo fue silenciado, el diálogo fue traducido y publicado en latín al norte de los Alpes gracias a los buenos oficios de un protestante francés, Elie Diodati, amigo de Galileo. También circuló abundantemente la física de Galileo [*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*], y con ella la visión de un universo dominado por «axiomas» matemáticos abstractos que explicaban el mundo real, gracias a un fraile minorista y matemático de París, Marin Mersenne. que se convirtió en centro de una red de académicos y anticuarios para los que la filosofía natural era una alternativa a las divisiones en el mundo que los rodeaba. Los *virtuosi* (la palabra se puso de moda en la década de 1630) tuvieron un importante papel constructivo. La obediencia a los poderes existentes podía prevalecer en la política, pero en cuestiones de filosofía natural era diferente.

Los *Discorsi e dimostrazioni matematiche* de Galileo fueron publicados en Leiden en 1638 y traducidos al latín por Mersenne al año siguiente. Era otro diálogo entre tres personas, solo que esta vez estaba escrito en un estilo que imitaba una discusión abierta entre sus protagonistas, esforzándose cada uno de ellos por adecuar los axiomas matemáticos propuestos al mundo real. Los temas en cuestión eran la resistencia de materiales (la primera «nueva ciencia») y el movimiento (la segunda). Pero en el tratamiento de este segundo tema se intercalaban exposiciones sobre diferentes tipos de movimiento. Galileo afirmaba que eran cuestiones sobre las que había certeza: que el movimiento era uniforme, la aceleración proporcional al cuadrado del tiempo, y la trayectoria de los proyectiles una curva simétrica. La mecánica de Galileo cimentó su creciente reputación. Era también una señal de la mayor respetabilidad del sistema copernicano y del creciente atractivo de una imagen mecánica del universo.

También en 1638 un clérigo y virtuoso inglés, John Wilkins, publicó *The Discovery of a World in the Moone* [*El descubrimiento de un mundo en la luna*], una parodia de una obra de aquel mismo año de Francis Godwin, *The Man in the Moone*, con lo que al mismo tiempo que popularizaba el copernicanismo inventaba el género de la ciencia-ficción. Tres años después Wilkins plagió otra de las obras de Godwin en *Mercury, or the Secret and Swift Messenger* (1641), mostrando que «un hombre puede comunicar con privacidad y velocidad sus pensamientos a un amigo situado a cualquier distancia». Era un tratado sobre la ciencia de la criptografía, intercambio de señales en tierra y mar, tintas secretas, lectura de la mente y un proyecto de «carácter real» o lenguaje científico universal,

que desarrollaría en otra obra publicada en 1668. Las posibilidades de que los *virtuosi* permanecieran en contacto nunca había parecido mayor, pese a los esfuerzos por acallarlos de la Iglesia Católica. El aristotelismo no estaba muerto, pero el consenso aristotélico se estaba desmoronando, sin haberse aclarado qué era lo que lo podría sustituir.

Una visión mecánica

En 1500 «mecánico» quería decir cosas prácticas y gente que trabajaba con sus manos. Durante el siglo XVI, en cambio, el término adquirió una resonancia distinta: describía todo lo que se podía hacer con máquinas. Esto se debió en parte al renacimiento de la mecánica de la Antigüedad, asociada en particular con Arquímedes; pero principalmente a que las máquinas desempeñaban un papel mayor en la vida de la gente. La maquinaria en cuestión —instrumentos astronómicos y de navegación, brújulas, aparatos de supervisión, bombas hidráulicas, dispositivos logarítmicos, relojes, lentes, mapas, fortificaciones y armas de fuego— requerían casi siempre cálculos matemáticos para su fabricación y uso, así como una formación adecuada para su correcto manejo y mantenimiento.

La mecánica se convirtió también en una visión del mundo. Los relojes, por ejemplo, no eran particularmente fiables, pero eran autómatas que servían como modelo del universo creado por Dios. En el nuevo reloj para la catedral de Estrasburgo, completado en 1574, el dispositivo estaba en el crucero meridional, a 18 metros de altura. Provisto de un globo celeste, un astrolabio y mecanismos astronómicos, así como un calendario terrestre, estaba destinado a presentar las divisiones del tiempo desde siglos a minutos. Un ángel daba la vuelta a un reloj de arena cada cuarto de hora, las cuatro épocas de la vida pasaban frente a la Muerte cada hora, y a la última hora de cada día aparecía Cristo. Los modelos planetarios embellecían los gabinetes de curiosidades de los grandes aristócratas. Juanelo Turriano pasó veinte años diseñando uno enorme para Carlos V, apasionado por los relojes. Estaba incompleto en el momento de la muerte del emperador, y fue modificado para tener en cuenta la reforma gregoriana del calendario. En 1561 Eberhard Baldewein, relojero del landgrave Guillermo IV de Hesse-Kassel, fabricó un reloj astronómico basado en las últimas tablas planetarias. Jost Bür-

gi, a quien el landgrave consideraba «un segundo Arquímedes», confeccionó otro alrededor de 1604 para el emperador Rodolfo II. Calibrado para el calendario gregoriano, mostraba las festividades más importantes según el santoral e incluía dos esferas, una que presentaba un planetario geocéntrico y la otra con uno heliocéntrico. Kepler decía que una generación posterior valoraría la obra de Bürgi tanto como las pinturas de Durero. En un reloj ofrecido al duque Federico III de Schleswig-Holstein en 1642 estaban grabadas en la caja las figuras de Copérnico y Tycho Brahe, bajo el que se leía: «*Quid si sic?*» [¿Y qué si fuera así?], mientras que bajo la de Copérnico se podía leer: «*Sic movetur mundus*» («Así es como se mueve el mundo»).

Los objetos mecánicos eran un componente de las relaciones de Europa con el resto del mundo y el impulso por una Cristiandad global. El emperador encargaba preciosos relojes a los fabricantes de Augsburgo para regalárselos al sultán otomano como parte del tributo anual que le debía desde 1548. En una carta de 1552, Francisco Xavier escribía que los misioneros que fueran a Japón deberían contar con buenos conocimientos científicos, porque los japoneses estaban fascinados por la información astronómica y geográfica: «Nos acosan con preguntas sobre los movimientos de las esferas celestes, el eclipse de sol, las fases creciente y decreciente de la luna y los orígenes del agua, nieve, lluvia, granizo, truenos, relámpagos y cometas. Nuestras explicaciones de esas cosas tienen gran influencia, y con ellas nos ganamos las almas de la gente». El jesuita Matteo Ricci, a quien dieron permiso para pasar un tiempo en Chao-ch'ing, al oeste de Cantón, atrajo en 1583 la atención de los estudiosos chinos, no solo por aprender su lengua, sino por los objetos científicos que llevaba consigo. En 1584 presentó al gobernador una copia de un mapa del mundo, ajustado a las sensibilidades chinas, y un reloj de sol. En años posteriores mostraba esferas, globos y relojes de sol a los mandarines antes de ponerse a enseñar cosmografía, matemáticas y física en Nankín y ser invitado a la corte imperial de Pekín en 1605. La forma de la tierra, la existencia de los polos, el movimiento de las estrellas y planetas y el uso de globos eran aprovechados como conocimientos capitales: «Mediante ellos —escribía Ricci— muchos confesaron [...] hoy que sus ojos se habían abierto a cosas muy significativas, para las que antes estaban ciegos».

La analogía mecánica era un lugar común hacia 1600. Comparando la confusa política de la época a comienzos de la Guerra de los Treinta Años con la estabilidad de los cielos, el pastor luterano alemán

Johannes Geyger escribía en *Horologium politicum* (1621): «Cuánto más sabio e ingenioso debe ser este Maestro [...] que ha creado con su omnisciencia todo el firmamento celestial que funciona como un reloj». El estudioso hugonote Philippe Duplessis Mornay decía: «El cielo es como la Gran Rueda de un Reloj»; y el astrónomo Johannes Kepler declaraba: «Mi propósito es mostrar que la máquina celeste es [...] como un reloj».

Lo que comenzó a cambiar en torno al año 1600 fue el grado en que los axiomas matemáticos ofrecían generalizaciones sobre el mundo real de modo que se podía predecir cómo se iba a comportar este, siempre y en cualquier lugar. El comportamiento de los cuerpos sumergidos en líquidos, de los líquidos en tubos, de los péndulos, palancas bajo tensión, proyectiles, martillos hidráulicos, cuerdas, objetos lanzados desde lo alto... Las posibilidades se iban haciendo cada vez mayores. En 1618 un joven René Descartes se unió al ejército del príncipe de Orange acampado en Breda, en el límite con los Países Bajos españoles, para aprender el arte de la guerra. Allí conoció al físico, matemático y filósofo Isaac Beeckman, y juntos trataron de resolver problemas físicos utilizando las matemáticas. Al igual que Galileo, cuya obra no había sido publicada todavía, obtuvieron una ley para describir la caída de los cuerpos. La «física matemática» de Beeckman inspiró igualmente a otros filósofos naturales, en particular franceses. Cuando Descartes regresó a la República neerlandesa en 1628, había trazado ya su objetivo: ¿cómo utilizar un razonamiento similar a la aplicación de las matemáticas a los problemas físicos, para explicar todo lo conocido por la mente humana?

Comenzó escribiendo sus ideas (y sueños) en un cuaderno de notas que le dio Beeckman. Enrolado en el ejército que Mauricio de Nassau llevó a Bohemia en 1619, Descartes anotaba en el cuaderno: «20 de noviembre de 1618 — He descubierto los fundamentos de una ciencia maravillosa». El sistema cartesiano se basaba en una metafísica del conocimiento humano, que a su vez sostenía su física matemática y sus demás intentos de explicar el comportamiento humano. Creía que su método aseguraba la certidumbre porque basaba el conocimiento natural sobre unos pocos axiomas cuya certeza podía ser garantizada por la intuición, tan evidentemente ciertos como las demostraciones de la geometría. Las distinciones aristotélicas sobre pesado y ligero, caliente y frío, húmedo y seco fueron barridas. La naturaleza era la materia; y la esencia de la materia era la extensión, siendo sus únicas propiedades las derivadas

geométricamente de su configuración, tamaño, posición y movimiento. Su famoso *cogito ergo sum* («pienso, luego existo») era el método soñado con el que Descartes esperaba establecer que su intelecto existía, a partir de lo cual se podía proceder lógicamente para demostrar la existencia de Dios, las reglas que había dado a su universo, la existencia de la materia y la solución de los problemas físicos en el mundo real.

Elaborar el sueño en la forma de un tratado, que es lo que publicó como *Discurso del método* (*Discours de la Méthode*, 1637), era más fácil que realizarlo, porque eso significaba estudiar el mundo real. En 1629 le dijo a Mersenne: «Quiero comenzar a estudiar anatomía». Pocos meses después escribió: «Estoy estudiando química y anatomía simultáneamente; cada día aprendo algo que no puedo encontrar en ningún libro». Emprendió sus propias disecciones, estudió la fisiología humana y animal, exploró la medicina química y la geometría. Más que un «método» de por sí completo, el *Discours* se convirtió en introducción a tres ejemplos (óptica, meteorología y geometría) de un enfoque mecanicista del mundo, cuyas ramificaciones iba a explorar en distintas publicaciones durante la década siguiente.

Lo que Descartes ofrecía era un modelo para un nuevo sistema-mundo, construido en torno a las leyes del movimiento y el choque. Su filosofía mecánica exigía un universo no antropomórfico y la disposición a considerar el papel de Dios en la naturaleza como el de un relojero digno de confianza, cercano a su creación. Una importante crítica del sistema de Descartes era el papel en él del alma y qué es lo que la conectaba con el cuerpo, habiendo quedado separados radicalmente ya que los objetos materiales no podían contener «simpatías», «armonías» o cualidades «ocultas», implantadas en ellas por Dios. Las ideas no formaban parte de aquel universo. Estaban en nuestras cabezas y podían ser juzgadas críticamente y rechazadas si la realidad las contradecía. El universo era un autómata: «Hay una máquina mundial material, o por decirlo más a las claras, el mundo es como una máquina de materia». Sus frecuentes referencias a «la máquina de nuestro cuerpo» eran deliberadas: «Lo cierto es que no hay reglas en la mecánica que no pertenezcan también a la física [esto es, a la fisiología], de la que constituyen un caso especial: tan natural es que un reloj compuesto de ruedas dé la hora como que un árbol crezca a partir de una semilla para producir el correspondiente fruto». Su convicción de que las leyes de la mecánica se aplicaban igualmente al cuerpo humano se reafirmó tras una discusión sobre el funcionamiento del corazón, cuando la demostración de

William Harvey de la circulación de la sangre le proporcionó la analogía de una bomba hidráulica para ese órgano.

El ojo formaba parte de esa máquina. Sus disecciones le habían mostrado su fisiología, sus habilidades geométricas explicaban su óptica y las leyes de la física determinaban la naturaleza de la luz y el color. Podía explicar que funcionaba como una cámara oscura. Lo que de hecho «veíamos» en nuestro cerebro no se asemejaba a la imagen que se formaba en la retina. El cerebro recibía una señal descompuesta, y mediante el proceso cognitivo la reconvertía en «visión». Así la visión mecánica de Descartes cortocircuitaba el debate sobre la relación equívoca entre visión y realidad, haciendo irrelevante el escepticismo sobre lo que podíamos realmente conocer. Si veíamos monstruos, milagros, sueños y apariciones, eran el resultado de nuestro propio proceso cognitivo. No existían fuera de nuestras cabezas. Lo que conocíamos con seguridad era el mundo a nuestro alrededor: su configuración, tamaño, extensión y movimiento.

Para Thomas Hobbes, contemporáneo de Descartes, el estudio científico de la óptica era también una preocupación central, y su «visión mecánica» estaba en el núcleo de su concepción de la sociedad humana. Basaba su filosofía social en los conceptos primarios del movimiento y la materia. Como Descartes, recurría a los descubrimientos de William Harvey, siendo la circulación de la sangre un «movimiento vital», y el corazón «una pieza de maquinaria en la que [...] una rueda comunica el movimiento a otra». El Estado no era ya una comunidad con un alma; era un «hombre artificial» con un corazón, explicable como un dispositivo mecánico. Los movimientos que causaban las apariciones en los humanos iban de los sentidos al cerebro. La percepción cognitiva de ellos la recibía el corazón, y de ahí nos llegaban las sensaciones de dolor y placer que constituían las fuerzas motrices de la sociedad humana.

La famosa portada de su *Leviatán*, en la que el gobernante aparecía como imagen compuesta por todos sus súbditos, le había sido probablemente inspirada por un dispositivo óptico que Hobbes había visto en París en la década de 1640. Jean-François Nicéron, miembro del círculo de Mersenne, había diseñado una lente poligonal que permitía recomponer, a partir de los retratos de 15 sultanes otomanos, una imagen de Luis XIII. El Estado era un caleidoscopio de nuestra propia imaginación. Lo que mantenía unido el mundo político, como el mundo natural y el universo, eran leyes impuestas. Podíamos hacer de ellas lo que se nos antojara.

8

MANTENERSE EN CONTACTO

EL HORIZONTE DEL CONOCIMIENTO

En el conjunto de la Cristiandad el conocimiento había sido privilegio de unos pocos; su naturaleza quedaba restringida por lo que constituía la ciencia, y su circulación por los circuitos privilegiados de su adquisición y transmisión. Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII se produjo una expansión de lo que se consideraba conocimiento, de los lugares donde podía recogerse y transmitirse, del número de los que podían acceder a él y del ámbito geográfico por el que circulaba. La órbita del conocimiento se amplió. En las instalaciones de investigación de la *Nueva Atlántida* (1624) de Francis Bacon trabajaban «mercaderes de la luz», cuya tarea era reunir «los libros y resúmenes y las pautas de los experimentos» de todo el globo, mientras que los «depredadores» los extraían de los libros y los «compiladores» los cotejaban y casaban. Ese sueño habría sido inimaginable un siglo antes.

La comunicación del conocimiento cambió con diversas innovaciones, aunque relacionadas entre sí, en los viajes, los servicios postales y la imprenta. Las interacciones mutuas crearon la infraestructura de la que dependía el tráfico mercantil, a través de la cual fluía la inteligencia diplomática y por la que se transmitían las noticias por toda Europa y más allá. La república de las letras dependía de esa infraestructura. Esos cambios redefinieron lo que era local (en términos culturales), extremando la división entre los que tenían acceso al conocimiento y sabían cómo emplearlo, y los que no.

Tales tensiones culturales han sido interpretadas como una división entre una cultura popular y otra elitista. En las mentes y debates de los instruidos, esa distancia cultural existía desde hacía tiempo. El diablo explotaba la «superstición» de la gente ignorante. Los imperativos de reforma religiosa y moral que siguieron a la Reforma (y a la

Contrarreforma), junto a las misiones en ultramar, reforzaron evidentemente la percepción de una distancia mayor entre quienes entendían lo que había que creer y cómo comportarse, y aquellos a quienes había que enseñárselo. Las exigencias de mayor obediencia a la autoridad —expresadas en doctrinas eclesiásticas que eran escritas, juradas, memorizadas e interiorizadas, y en ordenanzas municipales y estatales con las que los súbditos debían estar familiarizados— aumentaron también la distancia percibida entre los instruidos y los ignorantes. La contrapartida del debilitamiento de la cohesión social durante este período fue una cohesión cultural cada vez menor.

El conocimiento era poder y beneficio. Había límites a su circulación, impuestos por sus poseedores (príncipes, patrones, impresores y libreros). Pero los supuestos culturales sobre el secreto estaban cambiando. Los humanistas hacían propaganda de su papel en «sacar a la luz lo que ha estado enterrado en el polvo de la antigüedad». Los teólogos protestantes insistían en que la Reforma ponía la verdad de Dios al descubierto al entregar la Biblia al pueblo para que la leyera por sí mismo. Paracelso decía que había liberado la medicina de los médicos. Pero los mismos teólogos protestantes entendían que había que guiar al pueblo sobre lo que leía y cómo en los textos bíblicos. Los textos de alquimia y neoplatónicos eran «ocultistas», no solo porque descubrieran fuerzas ocultas en la naturaleza, sino también porque sus autores pensaban que descubrían energías tan poderosas que debían ser mantenidas lejos del dominio público. Cornelio Agrippa era reacio a publicar los detalles de su magia porque sus lectores le podían acusar de ser un brujo. El consejo del abate Johannes Trithemius era: «Debéis comunicar cosas vulgares a los amigos vulgares; pero cosas más elevadas y arcanas a los amigos más altos y secretos; dar heno a un buey y azúcar a un loro». Paracelso envolvía sus enseñanzas en un lenguaje oscuro, en parte para alejarlas de las manos de los médicos empíricos y charlatanes.

Aunque mucha información era susceptible de ser considerada secreta, la nueva generación de filósofos y practicantes naturales tenía una actitud más abierta y estaba más predispuesta a compartir sus conocimientos con los demás. Sebastiano Serlio, hijo de un curtidor que se formó como artista, publicó sus *Siete libros de arquitectura* (1537-1551) porque Dios le había dado su talento y no debía mantenerlo «enterrado, oculto en mi jardín». Daniele Barbaro justificaba su comentario sobre el tratado de Vitruvio diciendo que había adquirido el conoci-

miento que poseía gracias a la apertura de otros (como los matemáticos y maestros canteros), y que quería honrar esa deuda de gratitud. El experto en cerámica Bernard Palissy publicó sus *Discours admirables de la nature, des eaux et fontaines* (1580) y criticó a los alquimistas por su secretismo.

A principios del siglo XVII el conocimiento empezaba a verse en algunos ámbitos como una mercancía. Los estudiosos eran mercaderes que comerciaban con hechos. Los jesuitas decían a veces de sí mismos que se dedicaban a una «mercancía» piadosa. Samuel Hartlib, exiliado en Londres desde finales de la década de 1620 debido a la Guerra de los Treinta Años, quería que el conocimiento fuera una mercancía pública al servicio de la «comunidad reformada». Un librero sería un «comerciante para ayudar a aprender», que debía «dar cuenta de su comercio y de sus beneficios en él». Propuso una «oficina de direcciones» siguiendo el ejemplo del establecimiento similar creado en París por Théophraste Renaudot, para que sirviera como conducto del conocimiento.

El acceso a la información se veía también facilitado por la publicación de recopilaciones de referencias, que se convirtieron en parte habitual de la vida cultural europea. Proliferaban los atlas e índices geográficos, diccionarios, bibliografías y enciclopedias. Los dedicados a los especialistas eran cada vez más detallados y útiles. Antes de 1500 había únicamente un conjunto de tablas planetarias (las tablas alfonsinas) que registraban los movimientos de los planetas en el cielo, una compilación basada en un pequeño número de observaciones desde Toledo. En 1650 había más de una docena de diferentes tablas impresas disponibles. Numerosas obras de referencia no especializadas estaban destinadas a ofrecer acceso al material que se suponía que los notables europeos debían tener a su alcance para ser considerados instruidos. De los más de 150 diccionarios impresos en Europa antes de 1650, algunos eran monolingües (en latín o lengua vernácula), mientras que otros eran multilingües y ofrecían traducciones desde una lengua a otra u otras. El libro de referencia más reimpreso de todos era el *Dictionarium* (1502) de Ambrogio Calepino, obra que dio título al género. Nacido como un diccionario de latín, en 1600 contaba ya con 150 ediciones.

Las bibliografías y los catálogos de ventas publicados eran también referencias útiles para seguir el rastro de publicaciones descatalogadas, falsas impresiones, obras bajo seudónimo y ediciones piratas.

Los diccionarios de citas ofrecían colecciones variadas de frases útiles o moralmente ejemplarizantes. El primer libro que llevó como título el término «enciclopedia» fue el de Johann Heinrich Alsted en 1630. Las obras de referencia para los no especialistas se convirtieron en un artículo importante para impresores y editores. No solo trataban de reunir la creciente cantidad de información en el dominio público europeo y de todo el mundo, sino también de reunirlo de forma que fuera accesible. El surgimiento de diagramas en forma de tabla para indicar el contenido (tablas dicotómicas del tipo preferido por los educadores seguidores de Ramus), índices de personas, lugares y temas, indicadores marginales, referencias cruzadas, diferentes tipos de letra para resaltar distintos tipos de información a primera vista y notas a pie de página ofrecían formas de estructurar cantidades mayores de información.

El poder de la cartografía

La confección de mapas ejemplificaba el creciente horizonte del conocimiento. Los mapamundis impresos se hicieron más detallados y precisos a base de información recogida por pilotos, marineros, capitanes, exploradores, cartógrafos y matemáticos. La representación europea de la línea costera de Sudamérica, por ejemplo, llevó varias generaciones de prueba y error. Las salas de mapas de las monarquías portuguesa y española se convirtieron en centros de registro para los detalles sobre vientos, corrientes marinas, profundidad del agua, así como distancias medidas y detalles costeros. Pese a sus esfuerzos por mantener en secreto tales informaciones, acababa filtrándose al dominio público. Así, una fuente portuguesa reveló al comerciante de Amsterdam Petrus Plancius en la década de 1590 los conocimientos que se tenían de la península malaya, facilitando con ello las expediciones neerlandesas. La información geográfica de la que disponía la Compañía de las Indias Orientales neerlandesa puede estimarse por la cantidad de mapas distribuidos por su editor cartográfico de Amsterdam; los neerlandeses publicaban mapas como proclamación de su derecho a la circulación por las vías marítimas y a la posesión territorial. A partir de 1617 el cartógrafo oficial de la compañía, Hessel Gerritsz, estableció un protocolo uniforme para los mapas de la compañía, de forma que sus datos fueran comparables.

La confección de mapamundis era un arte en sí misma. Martin Waldseemüller, un humanista instruido de Freiburg, iba a la cabeza. Trabajando para su patrón, el duque de Lorena Renato II, vinculó un mapamundi impreso (de casi 2 metros de longitud, el primero en cubrir 360 grados de longitud y en mostrar la línea costera africana) con un globo terráqueo impreso y una introducción a la «cosmografía». Se refería a una carta del mercader florentino Americo Vespucio, editada y publicada en una traducción al alemán de 1505, en la que este se atribuía los descubrimientos de Colón en el Nuevo Mundo. Waldseemüller lo dio por cierto: «Dado que Americus Vesputius ha descubierto otra cuarta parte [del mundo], no veo por qué nadie podría objetar que reciba su nombre de Américo el descubridor, un hombre de sabiduría e inteligencia natural, tierra de Americus o América ya que los nombres de Europa y Asia provienen de mujeres». Seis años después parecía habérselo pensado mejor, prefiriendo llamar al nuevo continente «Terra Incognita». Pero era demasiado tarde; el nombre había quedado adherido al mito continental, y los contemporáneos comenzaron a entender Europa, de forma parecida, como el espacio representado por ella en un globo.

La representación espacial revisada de los continentes quedó consolidada en los mapamundis por la siguiente generación de cosmógrafos concentrada en Venecia, Renania, Flandes y París, lugares donde ya había cartógrafos hábiles y patronos que podían financiar sus talleres. Su habilidad se había forjado durante dinastías enteras. Gerhard Mercator colaboró en el primer globo impreso en 1535-36 con el grabador Gaspar Van der Heyden, el matemático, supervisor y cosmógrafo Regnier Gemma Frisius y el diplomático imperial Maximilianus Transylvanus. Van der Heyden proporcionó las placas de cobre de 12 segmentos (*gores*), que unidas sobre un globo de *papier maché* constituían el artilugio. Gemma Frisius coordinó las decisiones sobre la representación. El globo resultante ofrecía una imagen del mundo desde el espacio que se correspondía aproximadamente con lo que se conocía entonces. Allí donde no existían datos, en el globo aparecía impresa una disculpa.

Mercator prosiguió su trabajo confeccionando en 1541 el mayor globo impreso que se había producido nunca. Dedicado a Nicolas Perrenot de Granvelle, ministro de Carlos V, ofrecía una geografía revisada, situando en el contexto global la importancia de los descubrimientos españoles. También incluía unas líneas loxodrómicas que

mostraban la diferencia entre el polo norte ptolemaico y el magnético. La geografía de Mercator llevaba el sello del cambio producido en el mundo político y religioso. Encarcelado en 1543 en Lovaina como sospechoso de «luteranismo», huyó a Duisburgo, abandonó a su patrono imperial y se convirtió en espectador de la crisis en que se hundió Flandes en la década de 1560. En 1566, tras haber sido nombrado cosmógrafo de su corte por el duque Guillermo de Jülich-Cleves-Berge, concibió la idea de un nuevo sistema de proyección sobre un plano de la esfera terrestre que presentaría los meridianos como rectas paralelas, lo que facilitaría la navegación: «Había decidido al principio —recordaba más adelante— investigar a fondo las dos partes del universo, la celeste [...] y la terrestre». Pero entonces vio que estaban unidas por la historia. La cosmografía resultante vincularía pues tiempo y espacio, sería una cronología de los acontecimientos mundiales desde la Creación hasta el presente, apoyada en un mapamundi. Esa *Chronologia* se publicó en 1569 junto a un mapa mural que incorporaba por primera vez su proyección cilíndrica. Sin embargo, el panel explicativo no explicaba cómo lo debían usar los navegantes, y menos aún cómo lo podían reproducir los cartógrafos; hasta treinta años después no estuvieron disponibles las tablas trigonométricas del matemático Edward Wright que podían explicarlo. Para Mercator, no obstante, su importancia era otra, su sincronización de la historia mundial en una cronología cuyo clímax era un inminente apocalipsis, que él situaba en 1576, el *Initium cycli decemnovalis*, década de barbecho predicha por el profeta Oseas tras la cual el Señor diría a sus fieles: «Sois hijos del Dios viviente». La «proyección» de Mercator formaba parte de una historia milenarista universal con la que estaba relacionado el espacio europeo.

Los mapas murales se iban haciendo mayores a medida que se recogía más información, pero también resultaban poco prácticos. La solución fue dividirlos en regiones y compilarlos en libros o carpetas. Mercator publicó una de esas colecciones con 51 mapas, que llevaba el título *Atlas sive Cosmographicae Meditationes de Fabrica Mundi et Fabricati Figura* (1585). Las primeras hojas se concentraban en los Países Bajos, Francia y Alemania; después de su muerte siguieron otras partes de Europa en la edición completa publicada un año después de su muerte, en 1595. El resultado era información puramente espacial. Las hojas dedicadas a Flandes se beneficiaban de la triangulación de la región siguiendo los procedimientos matemáticos establecidos por

Gemma Frisius en 1533, facilitados por su terreno plano y la existencia de los campanarios de las iglesias. Las de las Islas Británicas presentaban 2.500 topónimos. Las hojas individuales se podían sustituir por nuevos grabados cuando se obtenía información más precisa. Los cartógrafos insistían cada vez más en la fiabilidad de sus métodos de investigación y en la puesta al día de sus representaciones. En 1650 los atlas impresos iban acompañados por índices de topónimos y la representación de la ubicación en Europa occidental había quedado ya sustancialmente dominada.

La nueva geografía vinculaba el espacio con el poder. Los mapas determinaron las rutas de los ejércitos franceses en su invasión de Italia en el siglo XVI, así como representaban las fortificaciones construidas por Enrique VIII a lo largo de la costa meridional de Inglaterra. William Cecil, secretario de Estado de Isabel I y Lord del Tesoro, introdujo en los mapas las propiedades de los nobles, los impuestos que les correspondían y los límites de los gobiernos locales. Fue él probablemente quien propuso el nombramiento de Christopher Saxton como Supervisor de Inglaterra y Gales en 1573. Parecidos imperativos políticos y comerciales llevaron a la República neerlandesa y a la Francia borbónica a favorecer la publicación de mapas de su espacio político. La cartografía se convirtió en un instrumento del imperio. Diogo Ribeiro, cartógrafo de Carlos V, confeccionó mapas para la primera circunnavegación del globo. En 1527 puso al día el Registro Real o planisferio, el primer mapa que incluía ilustraciones de los instrumentos de navegación. El astrolabio estaba situado en el mapa en el Océano Pacífico en una línea no marcada que correspondía al meridiano 180 de longitud este, con una diminuta bandera portuguesa al oeste y una bandera española mucho mayor hacia el este. Se proclamaba así, por medio de la navegación y la cartografía, un anti-meridiano equivalente al que existía al otro lado de la tierra según el Tratado de Tordesillas (7 de junio de 1494), mediante el que España y Portugal se dividieron el Atlántico trazando una línea arbitraria a un centenar de leguas al oeste de las Azores.

El descubrimiento portugués de las islas Molucas o de las Especias en 1512 ofreció a Ribeiro una prueba de la funcionalidad de su antimeridiano, situándolas dentro de la esfera española. Fue uno de los negociadores españoles en Badajoz-Elvas que en 1524 intentaron, aunque no consiguieron, resolver las reivindicaciones rivales con respecto a las Molucas por parte de España y Portugal. La cartografía y la nave-

gación fueron igualmente aplicadas en la resolución del conflicto en 1529 con la firma del Tratado de Zaragoza. Portugal pagó 350.000 ducados a cambio de un acuerdo para una línea de demarcación en el hemisferio oriental que equivalía a 17° al este de las Molucas, que Ribeiro y sus colegas modificaron de modo que quedara justo al oeste de la más alejada de las que los españoles esperaban que serían sus Islas de las Especias, colonizadas por España a partir de 1542 con el nombre de Filipinas. La sensación de espacio asociada a la noción de Europa formaba parte en realidad de la proclamación de un dominio colonial.

El espacio organizado era un instrumento de dominio. El emperador Carlos V impresionaba a los dignatarios extranjeros con mapas que mostraban la extensión de sus dominios. Mapas murales decoraban también las salas privadas del Palazzo Vecchio del duque Cosme I de Medici en Florencia. El papa Gregorio XIII ordenó la construcción de una galería de mapas de 120 metros de largo en el Vaticano. Un contemporáneo describía al papa Gregorio paseando por aquel pasillo y «reflexionando sobre cómo administrar y gobernar mejor». Al final había un portal que contenía como anamorfosis un espejo que mostraba una imagen de la eucaristía reflejada distorsionadamente desde el techo, vinculando así el poder geográfico y el sagrado.

La ciencia de los viajes

Pese a sus divisiones, la masa continental europea era recorrida por mucha gente, y no solamente por los grandes nobles. Desde la segunda mitad del siglo XVI se habían impreso itinerarios para guiar a los viajeros. En 1552 Charles Estienne publicó su *Guía de las rutas de Francia*. No era un viajero experto, pero sí un astuto impresor. Su tipografía le permitió reunir gran cantidad de información de forma legible en páginas muy pequeñas, con lo que inició una tendencia duradera en las guías de viajes. En 1650 se podían encontrar en todas las librerías de Europa *Deliciae*, *Itineraria* y *Descriptiones*. Roma recibía decenas de miles de peregrinos cada año. Un censo de 1526-1527 enumeraba 266 hosterías en la ciudad, una por cada 233 habitantes. No es sorprendente que ya antes de 1650 se hubieran publicado más de 193 guías de viaje a Roma.

La literatura de viajes combinaba aventuras, curiosidades, etno-

grafía, investigación científica y educación moral, todo ello desde la comodidad de un sillón en casa. La referida al Nuevo Mundo equivalía a la ciencia-ficción de nuestros días, y los editores publicaban colecciones de los cuentos de los exploradores. Los tres volúmenes de *Navigationi et viaggi* de Ramusio popularizaron los viajes de Marco Polo y el viaje de Magallanes contado por Antonio Pigafetta fue rápidamente emulado. En Inglaterra Richard Eden publicó historias de viaje organizadas en cuatro secciones (una para cada «rincón» del mundo). Ese fue también el principio adoptado por Richard Hakluyt en sus *Principal Navigations, Traffiques and Discoveries* (1589).

Los diarios de viajes maduraron como compañeros deseables para los europeos instruidos decididos a hacerlos. Muchos de ellos fueron impresos antes de 1650. Thomas Coryat, hijo de un clérigo de Odcombe en Somerset, publicó en 1611 *Coryat's Crudities* «apresuradamente devoradas» durante un viaje de cinco meses a Venecia. Más de la mitad del viaje lo hizo a pie y, para demostrarlo, a su vuelta colgó sus botas en la iglesia parroquial. Su contemporáneo Fynes Moryson publicó en 1617 un diario que cubría una década de viajes. Esos diarios de viajes se convirtieron en modelo para la literatura de ficción, el espinazo de la novela picaresca. Los autores comentaban los caminos, ciudades, posadas, camas, comida y dinero. Para Montaigne, quien dictó su diario de viaje a su secretario cuando fue a Italia a principios de la década de 1580, el tamaño, comodidad y limpieza de las hosterías era importante. Las mejores posadas eran las alemanas, y la de Baden obtuvo sus cinco estrellas. Incluso en la Europa rural poco poblada se podía encontrar con cierta facilidad una cama para pasar la noche, aunque un viajero a Moscovia en 1602 observó con sorpresa que «uno puede recorrer de 30 a 50 kilómetros sin encontrar ni una sola ciudad o pueblo». Moryson recomendaba llevar una cama portátil en el carruaje, dispuesta para tales eventualidades.

Los viajeros anotaban las curiosidades de acuerdo con el consejo recogido en los libros sobre la «ciencia de los viajes» (*ars apodemica*). La obra más famosa del género, probablemente más alabada que leída, era el pesado *Método de viaje* (*Methodus apodemica*, 1577) de Theodor Zwinger, quien se había hecho famoso editando un diccionario de citas compilado por su suegro Conrad Lycosthenes. Los viajes de su juventud, explicaba Zwinger, habían sido una pérdida de tiempo porque no estaba debidamente preparado. Su libro instruía a los jóvenes sobre cómo observar, digerir y registrar sistemáticamente los conocimientos

que obtenían en sus viajes. Ramus le había enseñado en París a hacerlo, por lo que su obra es una sucesión de aburridas tablas que exponían las ventajas morales y prácticas del viaje, con algunas observaciones útiles sobre cómo tomar notas. En 1650 los europeos viajaban por y fuera de Europa como nunca antes, y registraban y transmitían sus experiencias de forma más sistemática.

ESCRIBIR, LEER, CALCULAR

Los humanistas utilizaban «emblemas» para encapsular los múltiples significados encerrados en una imagen. El término provenía del título que dio Andrea Alciato a una enciclopedia de epigramas ilustrados que publicó en Augsburgo en 1531. Su idea era que cada emblema presentara al observador una escena que le sugiriera un mensaje subliminal o inesperado convirtiéndose de ese modo en un dispositivo mnemónico. En 1621 el libro de Alciato era ya un volumen de mil páginas con numerosos imitadores. Los «emblemas» se abrieron camino instalándose en los blasones familiares, ex libris, edificios, vajillas y bordados. Su primer emblema para Mercurio, por ejemplo, mostraba la mitad superior de un torso masculino desnudo, que emergía de un montón de piedras en la intersección de tres caminos, mientras el tridente del dios apuntaba hacia el intermedio. El epigrama que explicaba esa imagen concluía: «Todos nos encontramos con encrucijadas y erramos en la vida, a menos que el propio dios nos muestre cuál es la vía correcta». Otros emblematistas presentaban a Mercurio como el mensajero alado de los dioses. En cualquier caso, se convirtió en símbolo de la velocidad y la capacidad de leer y escribir. Durante la década de 1620 la palabra «Mercurio» era sinónimo de boletines de noticias manuscritos o impresos en los que se encontraba la última información.

El poder de Mercurio dependía de la capacidad de leer y escribir. La brecha entre los alfabetizados y los no alfabetizados constituía la mayor división cultural en la sociedad europea y el mayor obstáculo para su reforma. De las dos habilidades, la de escribir era la más difícil y de aprendizaje más largo. Los maestros de escuela percibieron que la imprenta ofrecía la oportunidad de publicar manuales de autoaprendizaje. El resultado fue un diluvio de manuales y cuadernos con el propósito de enseñar a los niños a escribir, con ideas e ilustraciones copia-

das de uno a otro para aconsejar a los novicios cómo aguzar la pluma, preparar la tinta o trazar los renglones, y cuándo levantar la pluma después de qué letras. Muchos de esos cuadernos de caligrafía enseñaban a escribir y las operaciones aritméticas de una tacada. Los maestros de cálculo también publicaban manuales con ejemplos e ilustraciones para enseñar las operaciones elementales. Los manuales de aritmética estaban atentos a los problemas que probablemente se encontrarían los dedicados al comercio, y combinaban la aritmética mental con los cálculos prácticos. La aritmética publicada por Peter Aplan en 1527 aparece representada en la pintura de Holbein *Los embajadores*, abierta en una página que muestra una forma fácil de dividir por 12, junto a un globo terráqueo que destaca el meridiano acordado en Tordesillas. Era un recordatorio de que la matemática y la lectura constituían componentes importantes en todos los aspectos de la vida.

Las presiones para aprender a dominar la escritura y el cálculo eran particularmente fuertes en la Europa urbana. Los gremios de cada oficio exigían a sus aprendices la capacidad de escribir y leer. En Londres, por ejemplo, el gremio de herreros requería un juramento firmado a sus aprendices; el 72 por 100 superaban la prueba según el registro que se conserva de 1520-50, aumentando hasta el 94 por 100 en la segunda mitad del siglo. El segundo grupo mayor de libros publicados en Estrasburgo durante el siglo XVI era de manuales técnicos: tratados sobre la fabricación de tintes, folletos sobre metalurgia, libros sobre la supervisión de tierras, etc. Eran publicados para artesanos que habían adquirido al menos una alfabetización funcional.

Se trataba a menudo de alfabetizados de primera generación, insaciables, imparables y a veces aturullados. Hans Sachs, el *Meistersinger* de la ópera de Wagner [*Los maestros cantores de Núremberg*], era hijo de un sastre y se convirtió en aprendiz de zapatero. Aprendió a leer y escribir en la escuela latina de Núremberg antes de comenzar a ganarse la vida como oficial errabundo. Cuando regresó en 1519 se había aficionado a la poesía y a la música y dedicaba el tiempo libre que le dejaba su oficio de zapatero a escribir. Según sus propios recuerdos, en 1567 había escrito 4.275 canciones, 208 dramas y 1.558 fábulas, diálogos, salmos y canciones de taberna. En la plaza de Montereale Valcellina en el norte de Italia hay una curiosa fuente que muestra una rueda de queso a la que le falta una rodaja; el agua mana por los agujeros del queso. Recuerda a Domenico Scandella, conocido como Menocchio, que era el molinero local. Era otro alfabetizado

de primera generación, más interesado en descubrir cosas en los libros que leía que en los sermones. Según explicó al inquisidor, de la lectura había deducido que el mundo había evolucionado «del mismo modo que el queso de la leche, y en él aparecieron gusanos, que eran los ángeles, y entre [ellos] estaba Dios». Menocchio fue juzgado por la inquisición veneciana, declarado culpable y ejecutado.

Mucha gente aprendía a leer sin pasar por la escuela. Los archivos de los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición española sugieren que mucha gente aprendió a leer y escribir por su cuenta o con sus parientes. Para los reformadores religiosos del siglo XVI, el hogar era una cuna importante de alfabetización, y la más básica era importante para el funcionamiento de las clases de catecismo. En aquel ambiente y en otros, la lectura no era una actividad privada, sino que se acomodaba a pautas de sociabilidad bien establecidas. Se leía en voz alta; los textos se recitaban. En las tabernas había volantes impresos pegados a las paredes a tal efecto. Noël du Fail, nacido en la Bretaña rural, publicó en 1547 una colección de cuentos y relatos tal como recordaba que las mujeres cantaban y contaban por las noches ante la lumbre. Lo que publicó era solo una versión de una variedad desigual y tornadiza. El reformador luterano de Eisenach Jost Menig [Justus Menius] recomendaba en su *Oeconomia christiana* (1529) la lectura regular de las Escrituras en torno a la mesa durante las comidas. Un tejedor protestante de Cambrai explicaba ante los jueces en 1566 que había sido «llevado al conocimiento del Evangelio por [...] mi vecino, que tenía una Biblia impresa en Lyon y me enseñó los salmos de memoria». Tanto en las escuelas como fuera, el aprendizaje oral entre compañeros, el autodidactismo y la memoria desempeñaban un papel importante en la adquisición de la alfabetización funcional y el cálculo.

Lo que sabemos sobre las escuelas elementales es muy fragmentario. *Petites écoles*, *Winkelschulen*, *Abbachi* (por la aritmética comercial en la que se especializaban), ABC (escritura), escuelas de gremios, privadas y municipales enseñaban las habilidades básicas, y la gente de la época las distinguía de las escuelas latinas de las que a menudo se nutrían. Los notables de la ciudad consideraban importante la educación a escala local para el bienestar y mejora de su localidad. Cuando durante la década de 1560 se le preguntó a un funcionario local de la ciudad de Coburgo, en el sur de Sajonia, cómo podía sostener aquella ciudad tres escuelas vernáculas, respondió: «Porque aquí tenemos muchos artesanos, oficiales y vinateros». En los entornos urbanos, las

pequeñas escuelas enseñaban las habilidades básicas a gran número de muchachos, pero Venecia es uno de los pocos lugares en que podemos documentarlo. En 1587 más del 26 por 100 de los niños de la ciudad entre 6 y 15 años acudían a la escuela, y más de la mitad de ellas eran escuelas vernáculas, no latinas.

Los historiadores son prudentes a la hora de interpretar los testimonios sobre cuánta gente sabía escribir, y más aún leer. No eran pocos los documentos que la gente firmaba, pero la capacidad para firmar con el propio nombre no era una señal fiable de la capacidad para escribir, y todavía menos de la capacidad de leer. Una firma no era universalmente reconocida como la mejor forma de autenticar un documento. En Hungría, por ejemplo, era más importante un sello, ya que las firmas (y la escritura en general) eran contempladas con suspicacia. También había una diferencia notable entre quienes firmaban con soltura y otros a quienes les resultaba difícil hacerlo. Los jueces de los tribunales de la inquisición española estaban particularmente interesados en la capacidad de los sospechosos de leer y escribir, y los graduaban según eso, reconociendo que había una diferencia entre los que tenían únicamente una capacidad básica y quienes lo podrían hacer de corrido.

Cabe en todo caso hacer dos generalizaciones: la primera es que la alfabetización era más marcada, evidentemente, en las ciudades. A mediados del siglo XVI más de la mitad de la población de Londres podía probablemente leer y escribir en cierta medida. Las ciudades europeas de más de 10.000 habitantes difícilmente alcanzaban ese porcentaje antes de 1600 cuando tenían altos niveles de inmigración del entorno rural. En la ciudad castellana de Cuenca solo el 25 por 100 de los hombres nacidos entre 1511 y 1530 podían firmar con su nombre, aunque ese porcentaje había aumentado hasta el 54 por 100 para la generación nacida entre 1571 y 1590. Había un vórtice de alfabetización en las ciudades de la modernidad temprana donde los parámetros culturales estaban dominados por notables laicos que determinaban las pautas generales del aprendizaje. Aquellos oasis de alfabetización general en grandes ciudades salpicaban el corredor urbano que iba desde Londres, pasando por los Países Bajos y subiendo por el Rin, hasta las ciudades del norte de Italia.

La segunda es que esas capacidades se concentraban en gran medida en los varones: de una muestra de mujeres que firmaron contratos ante notarios en Lyon durante las décadas de 1560 y 1570 solo el 28 por

100 podían hacerlo con su nombre completo. En 1630 solo un hombre de cada tres no era capaz de firmar en el registro de la parroquia cuando se casaba en Amsterdam, pero dos de cada tres novias declinaban hacerlo. En Hungría, hasta las mujeres aristocráticas tenían dificultades con la pluma. La segunda esposa del conde György Thurzó era analfabeta cuando se casaron en 1592; dos años después había aprendido lo suficiente para escribirle unas pocas palabras en una carta mientras él asediaba un castillo turco en las guerras turco-húngaras, de lo que se sentía muy complacido: «Habéis trazado algunas palabras con vuestra propia mano, querida, lo que me agrada mucho [...] Os llevaré como presentes algunos artículos turcos muy finos». Si los niños europeos aprendían a leer y escribir, no era muy probable que lo hicieran en el regazo de sus madres.

Una buena educación

Erasmo de Rotterdam, el intelectual más conocido de su época, decía: «Una buena educación [*bonae litterae*] es lo que hace a un hombre». Lo que quería decir es que lo que contaba realmente era una educación clásica. La filosofía, teología, historia y literatura de la antigüedad, estudiadas en sus textos y lenguas originales, contenían un programa integral de lo que se necesitaba para equipar a los chicos (principalmente) con el amor por la sabiduría y las virtudes de la Antigüedad clásica, y así inculcarles los valores cívicos y la piedad cristiana para servir al bien común. Pero no hay que sobreestimar los logros de los pedagogos humanistas. Su consejo se dirigía principalmente hacia los tutores privados de príncipes y magistrados, o las escuelas latinas para las elites urbanas.

El efecto de los educadores humanistas reflejaba sus ambiciones. Querían desterrar los «bárbaros» métodos utilizados por los antiguos maestros, obsesionados por enseñar las aburridas reglas de la gramática y la sintaxis latina con ayuda de una vara de abedul. Los humanistas exageraban su influencia: «No puedo soportar la estupidez del profesor medio de gramática que desperdicia preciosos años martilleando reglas en las cabezas de los niños», escribía Erasmo en su pequeño tratado sobre el método de instrucción adecuado (*De ratione studii*, 1511). Sugería en su lugar que «el aprendizaje centrado en el estudiante» po-

día ser entretenido. El tutor debía «conducir» al estudiante, tras un corto curso de gramática, a los propios textos, «la fuente límpida». Los estudiantes debían leerlos por sí mismos, extraer pasajes de ellos, ponerles (como a los proverbios) un marco embellecedor, inscribirlos en anillos o copas, convertirlos en chistes e introducirlos así en su propia vida. Un estudiante llegaría así a captar «el significado y fuerza de cada hecho o idea que encuentra» y adquiriría confianza para hablar y escribir. Se prefería la práctica por encima de los preceptos, los métodos por encima del contenido específico, y el aprendizaje organizado por encima de la simple memorización. El resultado era una persona fascinante: un orador (en latín), cualificado para interpretar textos, comentarlos, traducirlos, hablar y escribir improvisadamente. La elocuencia (representada por Mercurio en posteriores ediciones de los emblemas de Alciati) era una habilidad esencial para la política. A los ojos de los príncipes, magistrados y notables formados en el humanismo, el gobierno debía ejercer primordialmente la persuasión.

Los educadores humanistas hicieron algo más que esbozar un programa educativo: también proporcionaban materiales de enseñanza. Ninguno era más popular que los *Adagios* y los *Coloquios* de Erasmo. Los primeros mostraban cómo resumir un pasaje y comentarlo. Publicado originalmente en 1500 con alrededor de 800 ejemplos y breves explicaciones, fue aumentando en sucesivas ediciones hasta contener más de 5.000 en el momento de la muerte de Erasmo. El resultado era un retrato del proceso de aprendizaje, organizado en sucintos concentrados de sabiduría, a veces curiosos y divertidos. Algunos de ellos sobreviven hoy día en la fraseología vernácula (por ejemplo: «tascar el freno» o «por el humo se sabe dónde está el fuego»). Los estudiantes de latín de aquella época eran inducidos a compilar sus propios resúmenes en libros de «lugares comunes», bibliotecas portátiles de aprendizaje que influían en la prédica de los sermones y la escritura de los libros.

Los lugares comunes eran una de las vías por las que los contemporáneos incorporaban la creciente cantidad de información que les salía al paso. Tomar notas manuscritas era una forma de absorber mentalmente el material que contenían. Quienes compraban libros eran alentados a utilizar tablas de contenidos e índices como modelos para estructurar sus notas por temas y a tomar notas en los márgenes de los libros. El naturalista Ulisse Aldrovandi se sentía abrumado por la cantidad de notas que había tomado con los años. Al erudito Nicolas Fabri

de Peiresc nunca se le podía ver, según su contemporáneo Pierre Gassendi, leyendo un libro sin una pluma en la mano. Peiresc utilizaba la técnica común de tomar notas en hojas sueltas y de comenzar una página en blanco para cada nuevo tema de manera que pudiera ampliarla más tarde. Cada hoja era entonces anotada con una cabecera e incorporada a un registro, de modo que pudiera encontrar la nota relevante en una fecha futura. El esfuerzo por mantener ordenadas sus notas era sin embargo considerable: «Con frecuencia se quejaba de que en su casa no había más que una masa confusa y sin digerir». Abrirse camino entre una cantidad ingente de material era el atolladero común de los estudiosos de principios del siglo XVII. Tenían a mano sin embargo la ayuda de un maestro de escuela inglés, Thomas Harrison, amigo de Samuel Hartlib. Su «libro de invenciones» de *c.* 1640 aconsejaba tomar «resúmenes» de la información más relevante en tiras de papel y a continuación almacenarlas como hechos en lo que equivalía a un gabinete de curiosidades: un archivo, en definitiva.

Al igual que los *Adagios*, los *Coloquios* de Erasmo alcanzaron también un gran éxito. Aparecieron primero en Basilea en 1518, en una modesta edición de 80 páginas sin permiso del autor, como un manual para ayudar a los chicos con su latín conversacional. En marzo de 1522 había pasado ya por 30 reimpresiones y se convirtió en un artículo imprescindible en los estantes de las librerías y las listas de lectura de los estudiantes. En aquella época de viajes, Erasmo comenzó con diálogos que enseñaban a sus estudiantes a practicar sus saludos y despedidas, desde los exquisitamente educados («Saludos, mi incomparable patrón») a los tentadoramente rudos («Saludos, pozo sin fondo y devorador de pasteles»), con lecciones de civismo («Saludar a alguien que eructa o se tira un pedo es llevar la cortesía demasiado lejos»). Erasmo tocó cada registro de la comunicación: escrita, hablada, gestual, implícita, muda. Las bromas, la ironía y los juegos de palabras, a menudo a expensas de sus críticos, recordaban al lector atento que casi cualquier palabra o frase podía contener una sorpresa. Los *Coloquios* estaban lejos de ser un simple manual educativo; eran una invitación a entrar en un mundo más amplio de conocimiento civilizado, una «república de las letras».

Esta expresión (*res publica literaria*) era utilizada por Erasmo aludiendo a un club imaginario de humanistas, cuya *lingua franca* sería el latín y a la que se podría demostrar que se pertenecía escribiendo en cursiva en lugar de la habitual letra romana vertical. Ese tipo de escritura despertó inicialmente las burlas como una novedad de mal gusto y

se asoció luego con la herejía, pero más tarde apareció impreso (siendo el impresor veneciano Aldus Manutius el primero en adoptarlo), y Gerhard Mercator lo utilizó para grabar los topónimos en sus mapas. En la escritura a mano ahorraba tiempo porque se podían unir entre sí más letras. Los autógrafos de los estudiantes muestran generaciones de ellos adheridos al club.

Sus miembros se comunicaban entre sí por correspondencia. Se conservan más de 3.000 cartas a y de Erasmo, que muestran algo así como un mapa de los múltiples nodos que vinculaban a la comunidad humanista a principios del siglo XVI: Oxford, París, Amberes, Fráncfort, Basilea, Venecia, Viena y Cracovia. Era una elite autonombrada de personas instruidas, con éxito y poderosas, entre las que había tanto clérigos como laicos y que llegaba hasta Europa central y oriental. Pertenecer al club levantaba sospechas en parte de la Europa mediterránea donde se había reafirmado la Inquisición a raíz de la Reforma protestante, pero había formas de eludir su hostilidad. Galileo no se escribía directamente con Kepler, pero utilizaba a un tercero como corresponsal en Praga. Marin Mersenne actuó como intermediario para otros contactos en los Países Bajos e Inglaterra. Como Gassendi y Peiresc, Mersenne pensaba que a principios del siglo XVII Francia estaba idealmente situada para constituir un puente de comunicación entre Italia y la Europa septentrional protestante.

Los libros impresos eran a menudo obras escritas en colaboración, a cuya producción contribuía una telegrafía invisible de corresponsales y circulación manuscrita. La *Cosmografía* de Sebastian Münster, por ejemplo, habría sido imposible de confeccionar sin sus colaboradores. A través de Beatus Rhenanus, Erasmo se mantenía al día de lo que sucedía en la Renania central. Su amigo y corresponsal Guillaume Budé —«la maravilla de Francia» lo llamaba Erasmo— le contaba todo lo que sabía sobre sus amigos en la corte y la capital francesa. La creación de un público comprometido e instruido era tan importante para la anticipación del cambio en y en torno a la Reforma como la prensa impresa. Tal club suscitaba resentimiento entre los que ahora creían que no pertenecían o que habían sido excluidos o se sentían amenazados por lo que aseguraba representar. Además de crear divisiones políticas, la Reforma protestante descompuso en parte esa república invisible, cuya gradual recomposición durante la primera mitad del siglo XVII fue una de las muchas señales de que Europa estaba encontrando las vías y la lengua para superar sus rivalidades religiosas.

Dentro de la república de las letras había una evocación de las virtudes morales y civiles de la amistad. En su pequeño manual de enseñanza, el mismo Erasmo utilizó como ejemplo la segunda égloga de Virgilio, que trataba de la amistad entre iguales, en la que «cuanto más fuertes y numerosos son los lazos de gusto e interés, más duradero es el vínculo». Entre paréntesis, Erasmo presentaba su imagen de la amistad entre gente de opiniones y sentimientos parecidos: «Me refiero a la amistad franca, abierta y perdurable que es la única que merece ese nombre». La correspondencia de Erasmo ejemplificaba ese ideal, aunque fuera un artilugio basado en convenciones ciceronianas. Otro éxito redondo de Erasmo, sobre la redacción de cartas (*De conscribendis epistolis*, 1522), establecía los principios sobre cómo redactar y escribir una buena misiva. Antes de 1550 había alcanzado ya 55 ediciones. Al intercambio de cartas le acompañaba el de objetos. Pinturas, monedas, curiosidades, manuscritos —todos los bienes mundanos valorados durante el Renacimiento— se convirtieron en objetos de intercambio, transformándose, más allá de su valor mercantil, en símbolos de valores e ideales compartidos.

Se conservan dos retratos al óleo de Matthäus Schwartz, contable jefe de la casa de los Fugger en Augsburgo. El primero, pintado en febrero de 1526 por Hans Maler, presenta al joven de 29 años con un sombrero elegante, un traje de armiño negro y rasgueando un laúd. En el de 1542, pintado por Christoph Amberger, ya tenía 45 años y había ganado peso. Ante él hay una copa de vino tinto (una referencia a los orígenes mercantiles de su familia en el comercio con ese artículo) y sus ricas ropas destacan sobre una pintura renacentista a su espalda. Schwartz tiene un aspecto humanista, pero sus intereses parecen estar en los aspectos prácticos de la vida más que en lo que la gente pudiera estar pensando o leyendo. A partir de 1519 mantuvo un voluminoso diario manuscrito, titulado *El curso del mundo* (*Der Welt lauf*), del que lo único que se ha conservado es su apéndice *El libro de la ropa*, una colección de 137 retratos en miniatura de Schwartz con la vestimenta que usaba. Recorre literalmente desde la cuna hasta la tumba, viéndose en su primera imagen envuelto en mantillas y en la última en el funeral de Anton Fugger en 1560. Se le ve en su uniforme escolar, al salir de la escuela (bailando sobre sus textos escolares) y con su atuendo como comerciante viajero. En otoño de 1525 se nos muestra con una chaqueta reversible, roja brillante por fuera y verde por dentro, de forma que cuando viajaba por el Tirol acompañando cargamentos de plata para

los Fugger podía volverse verde, el color de los campesinos insurgentes. También aparece en un tobogán en invierno y vistiendo un festivo traje rojo y amarillo para la boda de su patrón, Anton Fugger, en 1527. Podríamos considerarlo como el equivalente a un álbum personal de fotos del siglo XVI, muestra de una nueva «individualidad». Pero en junio de 1526, meses antes de su decimotercer cumpleaños, dos miniaturas nos muestran a Schwartz desnudo. En aquella época nadie pensaba que se pudiera aparecer de otro modo ante Dios el día del Juicio Final. En realidad, el libro de Schwartz es un informe sobre su vida en este mundo tal como lo veían los demás, esto es, vestido. Su conciencia de sí mismo está adornada por la moda. Pero su desnudez no era una muestra de nada, sino más bien un reconocimiento de que tendría que dar cuenta de sus actos en otro mundo, donde la ropa y la conciencia de uno mismo no contaba. Los humanistas modificaron la percepción europea de su lugar en el mundo, pero eso no significaba que hubieran llegado ya al individualismo moderno.

CORREO URGENTE

Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII las cartas formaban parte del corazón dinámico de Europa. Las patentes reales eran los instrumentos preferidos del Estado. Las cartas de nombramiento le daban a uno un oficio en él, o un puesto remunerado en la Iglesia, así como las cartas de comisión le daban poder para gobernar una provincia o una colonia. Las bulas de indulgencia proporcionaban notas promisorias de perdón de los pecados (hasta que los protestantes las consideraron fraudulentas). Hacia 1520 se iban haciendo corrientes en las cortes de Europa occidental los diplomáticos residentes y los despachos regulares que los acompañaban, copiando el ejemplo de los principados del norte de Italia (Milán, y luego Florencia y Venecia). El rey Francisco I heredó el trono de Francia en 1515 con un único embajador residente, pero a su muerte en 1547 Francia tenía ya diez repartidos por Europa a fin de contrarrestar la sofisticación diplomática de sus rivales Habsburgo. Al expandirse las redes comerciales europeas, las grandes firmas mercantiles hacían mucho mayor uso de las agencias comisionadas para operar a distancia, siendo las cartas el medio con el que realizaban esas operaciones. En Venecia llegaban al Rialto (el corazón

mercantil de la ciudad y uno de los centros nerviosos de comunicaciones del continente) cartas con noticias de toda Europa; las noticias eran poder, pero no solo en manos de los que convencionalmente se consideraban poderosos.

El envío de un correo extraordinario no era algo nuevo. Las universidades medievales habían organizado servicios postales propios, de modo que los estudiantes pudieran mantenerse en relación con sus familias y recibir dinero y provisiones. Lo que cambió ahora fueron los caballos de relevo (postas), organizados por los gobiernos pero disponibles para todos pagando una tasa (y a discreción de los correos). Las señas de las cartas indican lo ampliamente que se usaba ese servicio, a menudo con mensajes explícitos al portador: «con la velocidad de un pájaro»; «día y noche», «a toda prisa», «*non celeriter sed fulminantissime*» [no rápido, sino inmediato]. Franz von Taxis, el jefe máximo del servicio de correos de Felipe de Borgoña en el imperio Habsburgo, nos dejó como herencia la palabra «taxi». Un retrato de Taxis de alrededor de 1514 nos lo muestra con los símbolos de su oficio: un buzón rematado en plata, una pluma, una carta, un anillo de sello y unas monedas de oro. El contrato firmado por Franz y su sobrino Johann Baptiste von Taxis con Carlos, hijo de Felipe, el 12 de noviembre de 1516, garantizaba un servicio regular de «postas ordinarias» desde Bruselas a todos los rincones del imperio. El tiempo de trayecto estipulado en el contrato no mejoró sustancialmente hasta finales del siglo XVIII.

El 14 de junio de 1520, dos semanas antes de su elección como Sacro Emperador Romano, Carlos garantizó a Johann Baptiste von Taxis el derecho exclusivo para nombrar y destituir a los jefes de correos en sus tierras y le otorgó el título de «general jefe de correos». Desde entonces las noticias viajaban rápidamente por el imperio. El primer informe de la revolución anabaptista en Münster llegó de manos de su obispo, enviado a Worms y luego distribuido por la red de Taxis. La inesperada reunión entre el papa Clemente VII y Carlos V en Bolonia en febrero de 1530 se conoció en Amberes una semana después por el mismo procedimiento. A principios del siglo XVI el norte de Italia estaba cubierto por un rápido sistema postal. En 1568 había cinco jefes de correos residentes en Roma (los de los reyes de España y Francia y las repúblicas de Génova y Venecia, así como el del propio Papa), y desde allí partían cartas y paquetes al menos una vez a la semana a Venecia, Milán, Génova, Nápoles y Lyon (para Francia y los Países Bajos). La

bolsa de Amberes disponía de un horario de correos. A partir de 1558 el banquero italiano expatriado Prospero Provana dirigía un servicio postal para el rey Segismundo II Augusto de Polonia que salía de Cracovia los domingos, llegaba a Viena los miércoles, y a Venecia el martes siguiente. A principios del siglo XVII una red postal unía las principales ciudades del norte de los Países Bajos. *The Carriers Cosmographie* (1637),de John Taylor, representaba las rutas postales entre las ciudades condales inglesas y también explicaba qué servicios postales salían de qué tabernas y qué días de la semana.

Las redes postales solo llegaban a las principales ciudades. Eran caras y los envíos entonces, como ahora, podían perderse. Pero los contemporáneos aceptaban con paciencia las eventuales molestias. Y cuando se examina cómo se difundían por Europa las noticias e informes sobre los principales acontecimientos, es el volumen y las contradicciones lo que les frustraba, no la lentitud con que les llegaban. La Europa instruida llegó así a depender de la comunicación a distancia, y no solo en la masa continental europea. El tráfico comercial hacia y desde la América colonial y las Indias Orientales facilitaba la incorporación de informes y textos de ultramar a la circulación doméstica. A los misioneros jesuitas se les alentaba a proporcionar información sobre la historia natural y las curiosidades de los sitios que iban conociendo. Sus colegios fuera de Europa (Lima, Goa, Macao) eran, como sus homólogos en Europa, nodos de circulación del conocimiento. El colegio de San Pablo en Lima, por ejemplo enseñaba a los misioneros, elaboraba y publicaba gramáticas de las lenguas indias locales, tenía una de las mayores bibliotecas de Sudamérica y su farmacia se convirtió en un famoso centro de plantas medicinales indígenas. Durante el siglo XVII los jesuitas enviaban regularmente cargamentos de medicamentos y cosas inusitadas a Europa y sus informes aparecían como anuarios, publicados desde alrededor de 1550.

Libros en busca de lectores

La imprenta fue saludada como un acontecimiento que cambiaba el mundo. Lutero la calificó, como es sabido, como «el mayor y más extremo acto de gracia por parte de Dios, gracias al cual prospera la difusión del Evangelio», y como señal anunciadora del inminente milenio:

«la última llama antes de la extinción del mundo». Por su valor aparente, tales observaciones refuerzan la impresión de que entre 1500 y 1650 hubo una «revolución de la imprenta». En realidad, sin embargo, la situación era bastante más complicada. Las tecnologías ya arraigadas de «publicación escrita» (mediante la copia múltiple, a menudo selectiva, de materiales con vistas a una distribución limitada) seguían constituyendo un medio conveniente para la circulación de ideas en la república de las letras europeas, fácilmente adaptada a sus medios de aprendizaje, relativamente a salvo de la censura y que requería poca inversión de capital. Pero la posibilidad de una reproducción textual precisa en grandes cantidades no era un cambio anodino, especialmente cuando estaba vinculado al advenimiento de la cultura impresa, esto es, a la existencia de empresarios impresores, editores, libreros, redes de distribución y un público adepto a la lectura. La cultura impresa fue el gran logro de aquel período. En 1650 era ya imposible imaginar Europa sin él.

La cultura impresa era un tributo al éxito comercial más que al tecnológico. En 1520 acababa de salir de la cuna y ya existían casi todas las innovaciones técnicas que la hicieron posible. Las prensas y los talleres para imprimir tenían en 1650 un aspecto muy parecido al de un siglo antes. Lo que cambió fue su impacto cultural. Las estimaciones globales son impresionantes. En 1520 había en Europa entre 250 y 270 centros de imprenta, casi todos ellos en ciudades cosmopolitas, universitarias, o a la sombra de una corte principesca. En 1650 esas cifras no se habían ni siquiera duplicado, pero había una creciente concentración en un número limitado de localidades principales. En 1550 París y Lyon ocupaban un lugar dominante en Francia. En Italia más de la mitad de la producción se realizaba en Venecia, preponderancia semejante a la de Amberes en los Países Bajos. Solo en el mercado alemán seguía sin haber un centro dominante. Hay que imaginar entre 150 y 200 millones de copias, quizá, producidas en esas imprentas durante el siglo XVI. La cifra correspondiente para el siglo XVIII sería del orden de 1.500 millones de ejemplares.

Cambios de esa magnitud significaban nuevos lectores a los que había que convencer de que compraran el material impreso en mayor cantidad. Junto con el tropo triunfal de la imprenta providencial, durante el siglo XVI se afianzó otro: el de la superproducción de libros. Lutero deploraba la «abundancia de libros y escritores», quejándose de «un mar infinito» y un «océano» de libros. El martirologista inglés John Foxe estaba de acuerdo, escribiendo en latín: «Dado que la repú-

blica de las letras se ve de hecho abrumada por una multitud infinita de libros que salen de todas partes, mi trabajo en escribirlos a pluma parece superfluo [...]». A principios del siglo XVII pudo haber incluso una crisis en la producción de textos escolares. Tendemos a pensar que, en la era pionera de la imprenta, los lectores andaban ansiosos en busca de libros, pero la realidad era la opuesta: eran los libros los que andaban en busca de lectores.

Los impresores y libreros europeos sabían cómo atraerlos. Importaba el aspecto de los libros porque, para las elites instruidas de Europa, los libros impresos eran algo para guardar, y no solo para comunicarse. En lo más alto del mercado había sobre todo objetos de lujo y de valor, presentados como dones y atesorados. Dado que los libros eran en general vendidos sin encuadernar (*in albis*), los libreros ofrecían servicios de encuadernación a medida. Para los impresores y editores era de particular importancia, por tanto, un frontispicio ilustrado, algo que poder mostrar en el escaparate de la librería o pegado en la feria de libros. Las páginas xilografiadas eran más baratas de producir y se integraban fácilmente en el proceso de impresión, reciclándose de una edición a otra. Las impresas a partir de un grabado en lámina de cobre eran más caras, y el cobre era además un recurso limitado. Tanto el grabado como la imprenta por ese procedimiento llevaban más tiempo y requerían mayor habilidad; pero la mayor claridad y sofisticación de la imagen del frontispicio era ventajosa en cuanto a atraer la atención del comprador, por lo que los grabados sobre matrices metálicas iban prevaleciendo gradualmente para los títulos más caros.

Las portadillas con el título tentaban al lector con resúmenes atrevidos: historias verdaderas, maravillas prodigiosas, fabulosas sorpresas.... Anunciaban nuevas ediciones y facilitaban la legibilidad con mejores diseños gráficos, índices, notas e ilustraciones. Los catálogos ayudaban a los lectores a saber lo que había disponible, y también su diseño se enriqueció. Una dinastía de impresores alemanes del siglo XVI de Lübeck (Johann Balhorn e hijo) era tan famosa por «mejorar» sus textos de una edición a otra que se convirtió en el epónimo en alemán para alterar algo hasta que deja de parecerse al original (*verballhornen*). Un libro producido masivamente necesitaba rasgos que lo distinguieran de la competencia y los impresores se esforzaban por hallar formas de hacerlo. Los impresores alemanes adoptaron un rival teutónico del tipo romano, conocido como «Fraktur», para dar a sus obras un aspecto propio en los mercados locales. Los impresores de

Lyon trataron de popularizar una fuente itálica *civilité* para las obras a vender en el mercado francés. Claude Garamont modeló sus fuentes romana y griega sobre diseños producidos para la imprenta veneciana de Aldus Manutius; el actual tipo garamond está basado en diseños de uno de sus sucesores, Jean Jannon.

Las páginas de cabecera eran a veces modificadas para venderse en distintos mercados, o cambiadas para deshacerse de los restos. Los prefacios inducían a la gente a comprar, y se acosaba a los hombres de letras para que aportaran prólogos y recomendaciones. En algunas regiones los impresores se diversificaron en la producción de naipes, tarjetas de felicitación, calendarios y álbumes. En el norte de Francia el fundador de una dinastía de editores de Troyes, Nicolas Oudot, comenzó a imprimir libros de oraciones, romances, fábulas y almanaques muy baratos, que llegaron a ser conocidos como «la biblioteca azul» (*bibliothèque bleue*) por el color distintivo de sus cubiertas. Eran distribuidos en el norte de Francia por vendedores ambulantes (*colporteurs*) que los llevaban a las ferias de ciudad en ciudad. Los contemporáneos de Oudot en Amsterdam, París y Londres buscaron otros mercados para publicaciones efímeras, en particular periódicos y revistas. En todas partes, impresores y editores sabían que un libro popular era el que atraía a distintos grupos de lectores, cuyos gustos e intereses tenían que cultivar. Hacia 1650 había una estrecha correlación entre la producción de libros en un país y su PIB per cápita. Esa relación no era de causa y efecto, pero reflejaba una nueva realidad: que a mediados del siglo XVII la imprenta se había convertido en un indicador fiable de la prosperidad económica subyacente.

Triunfar como editor exigía habilidad mercantil, contactos comerciales y buena suerte. La carrera de Christoffel Plantin, uno de los impresores más emprendedores del siglo XVI en Europa, ilustra cómo se hacía. Como muchos impresores de su época, era un emigrado que llegó a Amberes habiendo nacido en el valle del Loira. En 1555 comenzó a imprimir libros, tarea que combinaba con la curtiduría, encuadernado y venta de encajes. Utilizó a su familia y amigos para aumentar su capital, y algunos de sus amigos eran también «familia» en el sentido de que pertenecían a la Familia del Amor, seguidores de la piedad doméstica predicada por Hendrik Niclaes. Se hizo con una red de contactos en París, restringiendo sus primeras ventas al mercado francés y cuidando equilibrar su producción entre publicaciones de prestigio y otras más humildes pero que se vendían con mayor facilidad. En 1566

Plantin y Cía. tenia siete imprentas y empleaba a 33 impresores, tipógrafos y lectores de pruebas y se había trasladado desde el local en la Kammenstraat al que había puesto el nombre de «De Gulden Passer» [La brújula dorada], a la cercana Vrijdagmarkt, donde se conserva hoy, convertido en museo, su *Officina Plantiniana*.

El mayor éxito de Plantin, no obstante, fueron los monopolios de impresión obtenidos gracias a sus contactos en puestos importantes. La censura de los libros se desarrolló durante el siglo XVI a partir del deseo de los propios impresores de proteger sus publicaciones frente a la competencia. Deseaban «privilegios» para hacerlo y los gobiernos percibieron que podían servir como arma en la batalla contra los adversarios religiosos. Las publicaciones comenzaron a llevar a partir de entonces un «*imprimatur*» que ofrecía ventajas económicas al impresor-editor, pero que al mismo tiempo le obligaba a someter sus textos a un examen oficial.

Plantin, sin embargo, se hizo con el más tentador de los monopolios. Con la ayuda de Antoine Perrenot (el cardenal Granvela), se aseguró un subsidio real (1568) y un privilegio papal (1572) para imprimir y vender en toda la Europa católica la Biblia Políglota Regia encargada por Felipe II. En 1570 también obtuvo un privilegio papal que le daba derechos exclusivos para imprimir y vender el nuevo breviario (liturgia de la Iglesia Romana) recomendado por el concilio de Trento. En 1571 ese privilegio se extendió a España y sus territorios de ultramar. Desde Amberes se enviaban los cargamentos de libros por miles y la preeminencia de Plantin en su publicación se mantuvo por un tiempo. Pero ningún editor estaba seguro para siempre. En un ambiente tan competitivo como aquel, impresores rivales de Colonia, haciendo caso omiso de su privilegio, producían sus propios breviarios. Las crisis políticas, aunque generaban demandas de copias impresas, trastornaban el suministro y los mercados. Cuando en los Países Bajos se reanudó la guerra civil en 1572, casi fue a la bancarrota. Quien había sido el más exitoso de los editores firmaba sus cartas a finales de la década de 1580 como «el antes próspero» Plantin. Las bibliotecas eran la encarnación de la nueva cultura impresa. El auge de las colecciones privadas se puede calibrar en parte por los inventarios que nos han llegado. En Florencia, Amiens y otros lugares, se evidencia un aumento de la disponibilidad de textos impresos en el país, y en particular el desarrollo de colecciones urbanas de mediano tamaño (de entre 30 y 200 libros). Se confeccionaban también bibliotecas especialmente cons-

truidas para colecciones mayores, que simbolizaban el vínculo entre libros y poder. En 1515 el Senado veneciano decidió construir una biblioteca para alojar los libros que había legado el cardenal Bessarion. La resolución del Senado se refería al «buen gobierno» que se obtendría siguiendo a los Antiguos en el fomento del aprendizaje. La biblioteca real de Fontainebleau formaba parte de la agenda cultural de Francisco I, que incluía la fundación de una imprenta real y un sistema de depósito legal. En Alemania los príncipes rivalizaban entre sí en la financiación de bibliotecas y el nombramiento de bibliotecarios. Las bibliotecas se convirtieron, en resumen, en espacios dedicados al bien común, o ambientes (cada vez más) privilegiados en los que se exaltaba la dignidad de los príncipes.

Lenguas y comunidades

La lengua era una barrera, pero también facilitaba la comunicación, ya fuera hablada o escrita. ¿Cuántas lenguas se hablaban en Europa durante aquel período? La respuesta no es sencilla, ya que lo que se considera una lengua europea queda determinado por las que se conservan. Una reciente estimación sitúa la cifra entre cuarenta y setenta. La conciencia de la rica herencia lingüística europea iba creciendo. Los contemporáneos a menudo vinculaban la cualidad de las lenguas con el supuesto carácter moral de la gente que la hablaba. Así el filósofo y magistrado Michel de Montaigne consideraba el gascón, la lengua hablada en el suroeste de Francia, como «varonil» y «militar», mientras que el abogado parisino Étienne Pasquier pensaba que el italiano era «blando» y «afeminado». Tanto Montaigne como Pasquier suscribían la consideración humanista que hacía de la lengua la piedra de toque de la educación. Los escritores rivalizaban entre sí en la promoción de su propia lengua vernácula nativa al tiempo que denigraban las de los demás. En 1542 el dramaturgo e intelectual italiano Sperone Speroni contrastaba los méritos relativos para la composición literaria del griego, el latín, el toscano y otros dialectos italianos. El poeta Joachim du Bellay seguía su ejemplo cinco años después y en su *Deffence, et Illustration de la Langue Francoyse* criticaba a sus compatriotas por no valorar adecuadamente el francés y promover su riqueza. En España los humanistas ligaban la dignidad de la lengua castellana a sus raíces lati-

nas, aunque otras lenguas de la península tenían también sus defensores. Martín de Viziana, por ejemplo, equiparaba el valenciano al castellano en su *Libro de alabanças d'las lenguas Hebrea/Griega/Latina, Castellana, y Valenciana*, al tener la misma raíz latina. En 1589 Gudbrandur Thorláksson exaltaba por su parte la pureza de la lengua islandesa. No había apenas ninguna lengua vernácula que no tuviera su paladín.

¿Demuestra esto el triunfo de las lenguas vernáculas? La realidad no era tan simple. Había una tensión constante entre el lenguaje hablado y escrito, entre las presiones del localismo y el deseo de uniformidad. El pluralismo lingüístico seguía siendo un hecho común en Europa. A finales del siglo XVI en el valle de Engadine, en el centro de Suiza, los miembros de la familia Salis mantenían correspondencia entre sí en cinco lenguas diferentes. Los hijos, que estudiaban lejos, escribían a casa en latín, pero el resto de la familia utilizaba alemán, italiano, francés y las mujeres su romanche nativo. El bilingüismo era también corriente en Europa central y oriental, donde grupos que hablaban húngaro, eslovaco, checo, alemán, croata o italiano vivían muy cerca unos de otros. En Lituania cohabitaban cinco lenguas: lituano, polaco, alemán, ruteno y letón. La gente se acomodaba fácilmente a la pertenencia a más de una comunidad lingüística. Qué lengua preferían utilizar, y en qué contexto, aparecía como una cuestión social y cultural sobre quiénes eran y a qué comunidad pertenecían en cada momento particular.

La lengua común de la Cristiandad era el latín, que seguía siendo la «lengua virtual» más importante para definir quién se era social e intelectualmente. Como decía el maestro de escuela inglés Richard Mulcaster, era la lengua de «la comunidad instruida». Fue el último componente de la Cristiandad en derrumbarse. En las zonas bilingües de Europa el latín seguía siendo la *lingua franca* para la justicia, la administración y los negocios. Muchos registros municipales y de tribunales en Polonia se mantuvieron en latín hasta el siglo XVII. En Viena los funcionarios de la Hofkammer se comunicaban en latín con sus homólogos de Bratislava. Los registros de las dietas alemana y húngara estaban en latín. Cuando los viajeros ingleses querían dar a conocer sus deseos en posadas húngaras utilizaban el latín. Un capuchino flamenco escribió a Roma en 1633 que «en Hungría los campesinos y pastores hablan en latín con mayor fluidez que muchos curas de otros lugares». El latín siguió siendo la lengua formal de la diplomacia y de

la Iglesia Católica Romana. En 1650 la mayoría de los libros a la venta en la feria de Fráncfort estaban todavía en latín. No era la única lengua virtual (los judíos utilizaban el hebreo y entre los ortodoxos la *lingua franca* era el eslavónico eclesiástico) pero el latín seguía siendo la huella residual y la frontera lingüística que delimitaba lo que en otro tiempo había sido la Cristiandad.

Las tensiones entre los partidarios de la Reforma protestante se reflejaban también en sus lenguas. Aunque los humanistas predicaban la utilidad de las lenguas vernáculas reformadas, los estados no podían imponer una lengua. El edicto de Villers-Cotterets (1539) decía que en la corte se debía utilizar la «lengua madre francesa», pero no excluía otras lenguas. Aquel mismo año el Sejm polaco ordenaba que todas sus leyes y efectos se publicaran en polaco, pero no fue apenas obedecido en otras ramas de su administración local. La Ley de Unión entre Inglaterra y Gales en 1536 requería que los juramentos fueran pronunciados «en lengua inglesa», aunque se siguió usando el galés durante el siglo siguiente. Un año después, la Ley del Orden Inglés limitaba el uso del irlandés en público, convirtiendo así al inglés en una lengua irritantemente colonialista. En 1561 la Inquisición hizo el castellano obligatorio en Cataluña, creando resentimientos parecidos que iban a resurgir en la década de 1640. Durante el siglo XVII los suecos intentaron restringir el uso del danés y el finés en su nuevo imperio, mientras que los Habsburgo trataron de imponer el alemán en tierras checas tras la batalla de la Montaña Blanca (1620). En 1650 había comunidades lingüísticas dominantes emergentes en toda Europa, lo que se reflejaba en una redefinición de lo local. También había lenguas en claro retroceso: vasco, bretón, gaélico... Para otras —catalán, portugués, checo, danés, neerlandés—las perspectivas eran cuando menos dudosas.

La alternativa lingüística que afrontaban los intelectuales oscilaba entre ampliar su ámbito (latín) y profundizarlo (lengua vernácula). Erasmo optó sin dudarlo por la primera. Todo lo que escribió estaba en latín, lengua que hablaba con fluidez (con acento neerlandés). Sin embargo, en el prefacio a su edición en griego del Nuevo Testamento, defendía su traducción a las lenguas vernáculas de manera que «cualquier mujercita» (*omnes mulerculae*), escocesa o irlandesa, turca o sarracena, pudiera leerlo, los labradores pudieran cantar las escrituras mientras segaban y los tejedores mantuvieran con ellas el ritmo en su telar. La mayor tensión lingüística de la época de la Reforma se refería a qué lengua debía uno utilizar en la iglesia y cómo debía dirigirse a

Dios. El latín seguía siendo la lengua de la liturgia católica, pero las pruebas de las visitas a las iglesias apuntan a que una parte sustancial del clero parroquial, al menos antes del impacto educativo de la Contrarreforma católica, no lo conocía apenas, aunque es difícil decidir si eso importaba y qué lengua se utilizaba en los sermones y homilías. El latín vulgar podía ser fácil para los hablantes de lenguas romances entreverándose con ellas. Ni siquiera está claro si la congregación hubiera entendido mejor a su párroco en lengua vernácula, a menos que por casualidad dominara su dialecto.

Los reformadores protestantes preferían la profundización a la ampliación, aunque desigualmente. Lutero defendía el mantenimiento de la liturgia latina con propósitos educativos y escribió sus obras teológicas en latín. Ulrico Zuinglio [Huldrych Zwingli], que hablaba un dialecto suizo, pensaba que la lengua era una cuestión central en cuanto a la forma en que entendemos y adoramos a Dios. Cuando transformó la liturgia en Zúrich (1525), los asistentes a los oficios cantaban el «*Gloria in Excelsis*» en el suizo-alemán de los cantones orientales, pero si sus obras teológicas tuvieron una audiencia más amplia fue gracias al latín. Juan Calvino utilizaba tanto el latín como el francés, pero se esforzaba por traducir sus obras a este último. Traducir la Biblia fue un desafío para todos los reformadores religiosos. Martín Lutero la tradujo a un alemán para «el hombre corriente» (*der gemeine Mann*). ¿Qué tipo de alemán era aquel? Lutero reconocía que «el alemán tiene tantos dialectos que dos personas que viven a 50 km una de otra apenas se entienden entre sí». En su traducción de la Biblia prefirió seguir el modelo de la corte sajona de Meissen, conocido como «lengua oficial» (*Meissner Kanzleisprache*). Las Escrituras vernáculas dividían al protestantismo sobre la cuestión central de la Reforma: cómo se mantenía uno en relación con Dios.

El poder de las imágenes

Había considerable innovación, sofisticación e imaginación, más allá de la imprenta, en el uso de imágenes xilografiadas, grabados, aguafuertes, música y baladas impresas, producción de medallas y tapices... Los estudiosos, artistas y grabadores entendían que una imagen conllevaba varias capas de significado. La reproducción mecánica ayuda-

ba a la fabricación de globos terráqueos, esferas armilares, sextantes y anillos astronómicos y mejoraba su claridad y precisión. La creciente fiabilidad de las tablas numéricas (para las posiciones geográficas, trigonometría, logaritmos y efemérides planetarias) facilitaba su uso. Las tablas dicotómicas permitían captar con una sola mirada la estructura de la información. Las imágenes permitían una mejor transmisión y estandarización de las técnicas. La calidad de las ilustraciones, junto con el acoplamiento de imagen con texto, contribuyó al éxito de los textos de anatomía, manuales botánicos, tratados matemáticos y atlas.

Las imágenes eran adecuadas para concentrarse en lo particular. La representación naturalista de las plantas cerraba la brecha entre los textos discursivos sobre la naturaleza y la experiencia directa. Vesalio supervisó y pagó las 83 xilografías sobre anatomía humana contenidas en *De humani corporis fabrica*, diciendo al lector: «Las imágenes ayudan a la comprensión de estas cosas y sitúan un tema ante los ojos con mucha mayor precisión que el lenguaje mas explícito». Las escalas de los mapas, medidas, descripciones que acompañaban las imágenes y artefactos coloreados a mano complementaban la sensación de realidad. El conocimiento del mundo se podía representar también en diagramas y fórmulas que suponían formas de ver el mundo y estructuraban el conocimiento. Las ilustraciones que acompañaban el tratado de óptica de Descartes combinaban la disección anatómica con la geometría óptica. Grabadores y artistas no eran simples ayudantes en el proceso de la representación del conocimiento, sino colaboradores activos en ella, figurando a veces directamente en las obras que representaban.

Las imágenes, lejos de fosilizar el conocimiento en un medio estático, representaban su adquisición como proceso dinámico. Heinrich Vogtherr (el Viejo) fue el primero en producir ilustraciones anatómicas con hojas superpuestas a fin de mostrar el cuerpo interior y exteriormente. Hans Baldung Grien confeccionó en 1541 diez xilografías para el atlas anatómico de Walter Hermann Ryff que mostraban las etapas sucesivas de una disección craneal. *El Mensajero de las estrellas* de Galileo incluía una sucesión de grabados que reproducían las irregularidades que había observado en la superficie de la luna y las manchas del sol como narración visual de sus teorías astronómicas.

Las imágenes fomentaban la venta de libros, y también alimentaban las ideas contenidas en ellos. Los propagandistas luteranos incorporaron motivos ya familiares (monstruos y portentos) en sus panfletos anticatólicos, justificándolos como adecuados «para la gente

sencilla». Las imágenes podían trascender la deficiencia de alfabetización y podían convertirse en la «Biblia de los pobres» (*Biblia pauperum*), como se había dicho a raíz de la controversia iconoclasta en el segundo concilio de Nicea (787). El protestantismo (reformado) de Zuinglio y Calvino tenía sus reservas, empero, sobre las imágenes, especialmente en un contexto emocional. Alentaban la idolatría, y los preceptos bíblicos del Antiguo Testamento las juzgaban peligrosas para la verdadera fe y preconizaban su destrucción. En la Cristiandad católica contrarreformada no existían en cambio tales reticencias. Las imágenes eran una parte importante, como insistían los misioneros jesuitas, de la panoplia de la persuasión. Francisco Xavier llegó a Goa en 1542 con xilografías, pinturas y estatuillas de la Virgen María.

El arte religioso del alto Renacimiento y principios del Barroco —Miguel Ángel, Rafael, los Zuccaro y (más tarde) Rubens y los Carracci— viajó por todo el mundo en xilografías y aguafuertes. Luís Fróis, uno de los misioneros jesuitas en Japón, informaba en 1584 que se necesitaban más de 50.000 imágenes devocionales para su distribución entre la creciente comunidad cristiana, añadiendo que esas imágenes eran tan codiciadas como regalos en India y China que un sacerdote que embarcara con un millar de ellas las habría distribuido todas antes de llegar a Japón. La solución era montar una «escuela» indígena de pintores, para lo que se envió a Japón en 1583 al jesuita Giovanni Niccolo, quien acabó fundando efectivamente en Nagasaki, en 1590, un «Seminario de Pintores» en el que, bajo su dirección, los hermanos legos japoneses copiaban en grandes cantidades los grabados europeos en pinturas al óleo sobre cobre, paneles de madera, acuarelas y dibujos a tinta, exportando muchas de ellas a China.

Las imágenes eran elegidas por su efecto apropiado en un ámbito particular. En China, por ejemplo, formaban parte de la estrategia misionera de Matteo Ricci con la misma importancia que los relojes, la astronomía y los mapas. Al principio sustituyeron las imágenes de la Madonna por las del *Salvator Mundi* porque los chinos confundían a la Virgen María con Guanyin, la *bodhisattva* budista de la compasión. Más tarde, sin embargo, tanto él como sus sucesores aprovecharon esa afinidad. Como sus colegas jesuitas en Japón, también evitaban las escenas de la Crucifixión y la Pasión porque la gente las consideraba humillantes. Los jesuitas contaban que las imágenes suscitaban gran excitación entre la población. El impacto del arte representativo europeo era poderoso. Cuando el emperador chino Wan-Li miró en 1601 una

pintura al óleo del *Salvator Mundi* confeccionada por el taller de los jesuitas en Roma, exclamó: «es un Buda viviente». Los visitantes de la residencia de los jesuitas en Beijing en 1605 se sentían «impresionados por los libros de imágenes» que les enseñaban. Al parecer pensaban que «habían sido esculpidos y no podían creer que fueran pinturas». Se informaba que otros habían dicho que las pinturas y grabados tenían una calidad sobrenatural porque los ojos de la Virgen o del Cristo parecían seguirlos cuando se movían en torno suyo.

La acomodación a los gustos locales era alentada entre los misioneros, convencidos de que un planteamiento blando (*il modo soave*) era el mejor modo de ganarse conversiones seguras al cristianismo. Los medios reproducidos mecánicamente en Europa eran un añadido importante a la Cristiandad católica global. Un grabado realizado en Amberes en 1550 sirvió de modelo cuando los indios nahuas de México confeccionaban con plumas imágenes de la Virgen de las Angustias. En 1578 viajó hasta China, vía las Filipinas, la primera imagen mexicana hecha con plumas, basada en un grabado europeo de María Magdalena. Las 153 imágenes de las *Evangelicae historiae imagines* (1593) de Jerónimo Nadal estaban basadas en un ciclo de grabados realizados originalmente en Roma a finales de la década de 1550 o principios de la de 1560. Impresas en Amberes, iban a tener un considerable efecto en las misiones en Asia y Latinoamérica. Tal como decía Ricci, «al poner una imagen ante los ojos de la gente podemos explicar lo que quizá no podríamos con palabras».



LA CRISTIANDAD AFLIGIDA
(1517-1559)

9

POLÍTICA E IMPERIO EN LA ERA DE CARLOS V

La fragilidad de la Cristiandad

La Cristiandad nunca había estado unida políticamente. La masa continental europea era un caleidoscopio político. Las rivalidades generaban conflictos que el papado y el Sacro Imperio Romano solo podían mitigar; esto se debía en parte a que ambas instituciones participaban en las diversas contiendas, lo que cambiaba la naturaleza de su propio poder y las convertía en blanco para la crítica, que acabó expresándose como exigencias de reforma. La reforma de la Iglesia tenía una agenda establecida desde hacía tiempo, condensada en la demanda clamorosa de un concilio. Aunque el movimiento conciliar estaba en suspenso a finales del siglo XV, las partes interesadas podían todavía movilizar la reforma de la Iglesia contra el papado. La reforma del Imperio era también un tema muy arraigado en tierras alemanas y del que se debatía junto al de la reforma de la Iglesia en las reuniones de la Dieta alemana, presentado por distintos magnates y con diversos objetivos. La exigencia de reforma se utilizaba a veces para criticar al emperador, y en otras ocasiones para promover medidas que reforzaran la madurez política emergente del propio imperio.

La fragmentación política de la Cristiandad se puso de manifiesto durante la primera mitad del siglo XVI, debido en parte al surgimiento del imperio otomano como gran amenaza. Precisamente en el momento en que la Cristiandad requería una respuesta coordinada frente a una amenaza externa, se veía paralizada por sus querellas internas. Esas divisiones se agravaron a raíz de la formación de un imperio dinástico sin precedentes bajo el Habsburgo Carlos V, rey de España desde 1516 hasta su abdicación en 1555, y Sacro Emperador Romano desde su elección en 1519 hasta su muerte en 1558. El patrimonio de los Habsburgo ocupaba una parte estratégicamente decisiva del emergente cen-

tro económico de Alemania, que era Renania; se extendía a ambos lados de los Alpes y los Pirineos y por el Danubio hasta más allá de Viena. Carlos V urdió cuidadosamente su elección como Sacro Emperador Romano, al tiempo que disfrutaba de la fortuna sin precedentes del Nuevo Mundo. En varios pronunciamientos se proclamó portador de las esperanzas de la Cristiandad y partidario de la reforma de la Iglesia y el Imperio, que pretendía defender frente a los otomanos; también deseaba resolver los conflictos surgidos entre cristianos. Hubo quienes interpretaron su reinado en términos proféticos: era un segundo Carlomagno, un *Rex Romanorum* que renovaría la Iglesia, reformaría el Imperio, haría retroceder a los turcos y —como el rey David— reuniría al rebaño en un solo aprisco.

Pero una consecuencia inevitable de su gigantesco patrimonio fue que Carlos V nunca llegara a materializar tales aspiraciones. Había heredado alianzas dinásticas y agendas políticas construidas para poner límites a la Francia de los Valois, pero también suspicacias muy antiguas entre el imperio y el papado, nuevamente exacerbadas por el peso de Carlos en la península italiana y por distintas agendas para la reforma de la Iglesia. El supuesto aprisco se convirtió así en un campo de batalla. Requerido por la unicidad de su posición a articular una nueva monarquía «universal» para la protección y el avance de la Cristiandad, sus intentos de hacerlo suscitaron la respuesta hostil de los Valois, convencidos de que las proclamaciones de Carlos en nombre de la Cristiandad no eran sino una pantalla que ocultaba las ambiciones dinásticas de los Habsburgo. Aunque los intentos franceses de crear una alianza en su contra no fueron tan duraderos como les habría gustado, sí lograron al menos afianzar una argumentación que separaba al imperialismo Habsburgo de la supervivencia de la Cristiandad, así como de la reforma de la Iglesia y el Imperio.

El movimiento luterano en Alemania fue el otro elemento clave de la fragilidad política de la Cristiandad durante la primera mitad del siglo XVI. Los protestantes luteranos reescribieron cómo se debía buscar la verdad cristiana y organizaron un ataque general a gran escala contra la legitimidad de las pretensiones papales de autoridad. En el siguiente capítulo se describirá cómo su movimiento indujo nuevas coaliciones que traspasaban los límites sociales, cómo activaron nuevos protagonistas políticos y cimentaron una madurez política del imperio independiente del emperador. Pero también fomentó la fragmentación política de la Cristiandad que estamos analizando en este. Una vez más, Carlos V

estaba en el centro y una vez más tenía que jugar una baza imposible. Sentía sobre sus hombros la herencia de la Cristiandad y no la iba a rendir ante las opiniones de un monje que reescribía las tradiciones heredadas, pero también tenía que responder a las fuerzas políticas del imperio que el luteranismo había despertado y que extraían su legitimidad del tejido del propio imperio. Su intento de reunir las diferentes corrientes en favor de la reforma de la Iglesia y de reconciliar con esta a los luteranos pareció por un tiempo que podía dar resultado. El papado le siguió el juego, especialmente porque parecía una forma de unir a la Cristiandad contra los otomanos, pero en el fondo el Papa sospechaba de los motivos imperiales y al final vencieron quienes consideraban el luteranismo como un credo teológicamente inaceptable.

Cuando el intento de Carlos de negociar una resolución de las diferencias teológicas en el imperio fracasó en la década de 1540, recurrió a la fuerza militar. Muchos, especialmente entre quienes nutrían las instituciones eclesiásticas que garantizaban la integridad de la Cristiandad (la Inquisición, la orden de los dominicos, las facultades de teología de las universidades), argumentaron desde un principio que el luteranismo era una herejía cuya derrota era esencial para el mantenimiento del orden divino sobre la tierra. El papel del emperador era proporcionar la espada y el escudo para derrotar a la herejía y contener así la fragmentación política que debilitaba la Cristiandad. La evolución del protestantismo suscitó el robustecimiento de las opiniones de línea dura sobre cómo se debía preservar la Cristiandad, aunque en las circunstancias en que se daba su fragmentación solo sirvieran para agrandar las grietas subyacentes.

La victoria militar de Carlos V sobre la Liga de Esmalcalda luterana en la batalla de Mühlberg (24 de abril de 1547) no desmanteló el protestantismo. Poco después (el 25 de septiembre de 1555) se firmó la Paz de Augsburgo, un acuerdo negociado por su hermano Fernando (entonces Rey de Romanos y coronado como emperador Fernando I en 1558), y que se consagró como ley imperial. Carlos no quería que la legalización de la herejía cayera sobre su conciencia y temía que causara mayores disensiones en el imperio, por lo que prefirió que el acuerdo fuera firmado por Fernando y no por él mismo, y dio instrucciones a la Dieta para retrasarlo hasta que anunciara su abdicación; pero Fernando no esperó y Carlos se sintió consternado. Un mes después, en una ceremonia celebrada en el Gran Palacio de Bruselas el 25 de octubre de 1555, anunció su deseo de abdicar y traspasar a su hijo Felipe el

derecho de gobernar los Países Bajos. Siguieron negociaciones entre Felipe y Fernando, quien hizo caso omiso de los deseos de Carlos (reflejados en un pacto de familia en 1550) de mantener indiviso el legado de los Habsburgo. Felipe renunció a presentar su candidatura para suceder a Fernando como Rey de Romanos y futuro emperador y aun de mala gana le cedió sus derechos sobre el norte de Italia. A cambio, Fernando concedió que los Países Bajos siguieran bajo control español. Aquel trato concluyó, el 16 de enero de 1556, con la abdicación de Carlos como rey de España, invistiendo a Felipe de autoridad sobre Castilla, Aragón, Sicilia, las islas en el Mediterráneo occidental y el Nuevo Mundo. La división religiosa de la Cristiandad había quedado legalizada en el imperio. El legado de los Habsburgo se dividió sobre una base fatalmente contaminada, y quedó confirmada la quiebra del liderazgo político de la Cristiandad.

Configuraciones políticas

La masa continental europea era políticamente muy heterogénea. En 1520 había alrededor de 500 entidades independientes. Aunque proseguía el proceso de conquista y fusión que subyacía bajo la formación de estados en Europa, hasta la primera mitad del siglo XVII no iban a predominar los estados de cierto peso (favorecidos por la expansión económica y otros acontecimientos). Alrededor de 1650 quedaban todavía unos 350 estados distintos; entre las entidades más pequeñas había repúblicas que pretendían mantener sus imperios marítimos (Venecia, Génova), ciudades-Estado sin apenas territorio (Ginebra, Dubrovnik, Gdansk, Hamburgo), un ducado recientemente reconstituido con una herencia republicana impugnada (Florencia, convertida en ducado de Toscana en 1513), una república provincial emergente (la neerlandesa), que hacia 1600 tenía cierta estructura estatal incipiente y en 1650 se había convertido en una potencia colonial. Había también un viejo imperio (el Sacro Imperio Romano) que iba adquiriendo las trazas de un Estado dinástico en su núcleo centroeuropeo y una constitución reforzada en el resto, junto con un nuevo condominio que se denominaba a sí mismo República (*Rzeczpospolita*), pero que era de hecho una monarquía electiva (Polonia, fusionada con Lituania por la Unión de Lublín, 1569). Oligar-

quías rurales autogobernadas como la Liga Gris (*Grauer Bund*) en el cantón de los Grisones, coexistían con la distendida confederación de los cantones suizos, en la que más tarde se integrarían. Numerosos principados pequeños en la península italiana, los Pirineos, el norte de Alemania y los Países Bajos eran relativamente independientes, aunque mantuvieran algún tipo de vasallaje hacia vecinos más poderosos; otros eran como los cráteres volcánicos de antiguos estados «fracasados» (Borgoña, Navarra). En el norte y el este había monarquías electivas (Bohemia, Polonia, Hungría, Dinamarca y Suecia) y en el centro de Italia gobernaba una monarquía electiva de tipo único (los Estados Pontificios).

Existían también espacios libres en los intersticios, en lugares débilmente sometidos a los estados más asentados. Bandas de jinetes étnicamente polacos o moscovitas conocidos como cosacos, que huían de la servidumbre, se abrieron camino en Ucrania hasta la «tierra más allá de los rápidos» (Zaporiyia), en torno a la desembocadura del río Dniéper. Aunque teóricamente reconocían la jurisdicción polaco-lituana, en realidad constituían una fuerza independiente, en lucha contra los tártaros de Kazán, un grupo étnicamente mixto de tártaros y búlgaros asentados en las riberas del Volga. Los notables cosacos, reunidos en un Consejo de Ancianos (*Sichova Rada*), decidían quién debía ser su comandante militar (atamán) durante el próximo período. Los contemporáneos hablaban de una «república» cosaca, con la que mantenían semejanzas los *uskoci* (i.e. «emboscados») croatas, que tras verse desposeídos por los otomanos, huían de ellos y se congregaban en la fortaleza de Kils de la costa dálmata cerca de Split. Kils resistió el ataque otomano durante dos décadas y media, y cuando cayó en 1537, los *uskoci* remanentes se retiraron hacia el norte a Senj, desde donde se dedicaron a la piratería; en 1616-1617 participaron en la guerra de los Habsburgo austríacos contra Venecia y tras la paz firmada en Madrid en 1617 tuvieron que reasentarse en las montañas de Eslovenia.

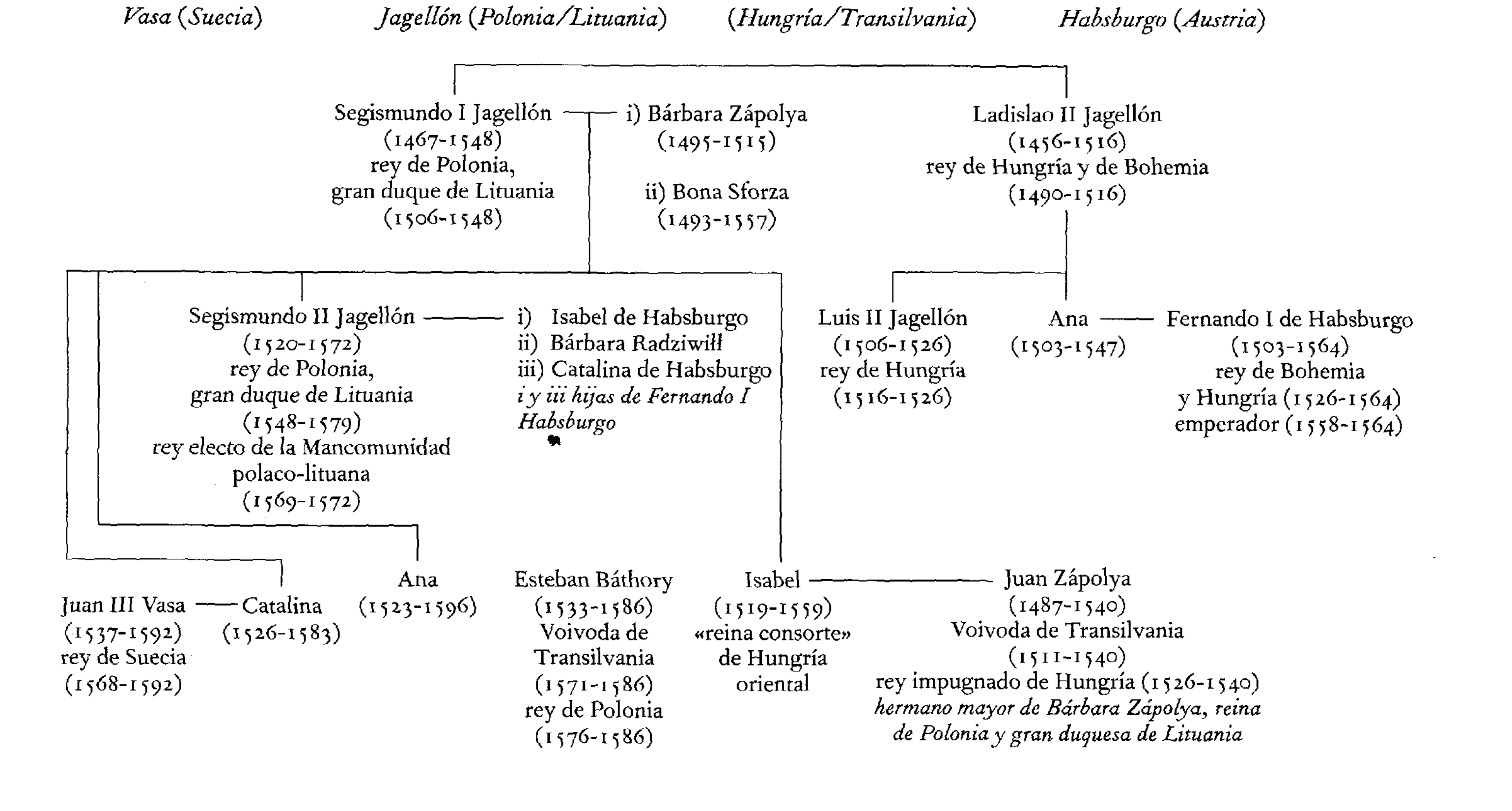
Los corsarios bereberes (piratas musulmanes) de la costa septentrional de África asaltaban los navíos cristianos en el Mediterráneo y realizaban incursiones en la costa meridional de Europa. Los más famosos fueron Oruç Reis y su hermano menor Jeireddín Pashá, que se convirtieron en figuras legendarias con el apodo de «Barbarroja» el primero. Los estados bereberes incorporados al imperio otomano siguieron siendo una amenaza para la Cristiandad hasta bien avanzado

el siglo XVII. Una autoridad formal similar era la ejercida en nombre del Estado por los señores gaélicos que gobernaban más allá de la Empalizada inglesa en Irlanda o en las Tierras Altas de Escocia, aunque en realidad la consolidación de los grandes estados en Europa durante este período podía medirse por el desarrollo de su dominio sobre sus márgenes.

Así fue cómo en Europa occidental un pequeño número de estados, organizados en torno a un gobernante dinástico, se fueron haciendo gradualmente más poderosos que el resto. Algunas de esas monarquías hereditarias tenían antiguas raíces aunque la dinastía reinante fuera reciente. La rama llamada de Valois de la dinastía capeta ocupaba el trono francés desde 1328, pero ahora, entre 1515 y 1589, era una rama colateral de la familia, la de los Valois-Angoulême, la que gobernaba. A esta le sucedió la de los Borbones en la pugna dinástica más áspera que tuviera lugar durante aquel período. Entretanto, los Tudor habían llegado al trono inglés tras la Guerra de las Dos Rosas en 1485 y serían sustituidos a su vez en 1603 por la dinastía reinante desde 1371 en Escocia, la de los Estuardo, que trataron de convertir su condominio dinástico en una monarquía doble.

En la península Ibérica ramas rivales de la casa de Trastámara proporcionaron los gobernantes para los reinos de Castilla y Aragón hasta que estos se unieron en la diarquía de Fernando II (el Católico), rey de Aragón, y su mujer Isabel I (la Católica), reina de Castilla. Fernando justificó su conquista militar del reino de Nápoles, completada en 1504, como la recuperación de una posesión de la corona de Aragón de cuya herencia había sido apartado por su tío Alfonso en 1458. Se creó así otra monarquía compuesta (Castilla-Aragón-Nápoles), aunque no duró mucho en manos de los Trastámara, ya que aquellos reinos pasaron a formar parte del legado del yerno de Isabel y Fernando, Felipe (el Hermoso) Habsburgo. En cuanto a Portugal, la casa de Avis que allí reinaba desde 1385 acabó en 1580 con el cardenal Enrique, viéndose el reino incorporado a la monarquía Habsburgo hispánica durante dos generaciones hasta que la rebelión de 1640 le devolviera la independencia llevando al trono al duque de Braganza Juan IV.

En Europa oriental la dinastía Jagellón [pol. *Jagiello*, lit. *Jogaila*] originaria de Lituania unió bajo su gobierno el Gran Ducado de Lituania y el Reino de Polonia desde finales del siglo XIV, vinculándose ambos más estrechamente desde 1501 bajo el mismo soberano Jagellón. Aunque ya antes lo había sido Casimiro IV durante la segunda mitad


La dinastía Jagellón en el siglo XVI
Vasa (Suecia)
Jagellón (Polonia/Lituania)
(Hungría/Transilvania)
Habsburgo (Austria)
Segismundo I Jagellón (1467-1548) rey de Polonia, gran duque de Lituania (1506-1548)
i) Bárbara Zápolya (1495-1515)
ii) Bona Sforza (1493-1557)
Ladislao II Jagellón (1456-1516) rey de Hungría y de Bohemia (1490-1516)
Segismundo II Jagellón (1520-1572) rey de Polonia, gran duque de Lituania (1548-1579) rey electo de la Mancomunidad polaco-lituana (1569-1572)
i) Isabel de Habsburgo
ii) Bárbara Radziwiłł
iii) Catalina de Habsburgo
i y iii hijas de Fernando I Habsburgo
Luis II Jagellón (1506-1526) rey de Hungría (1516-1526)
Ana (1503-1547)
Fernando I de Habsburgo (1503-1564) rey de Bohemia y Hungría (1526-1564) emperador (1558-1564)
Juan III Vasa (1537-1592) rey de Suecia (1568-1592)
Catalina (1526-1583)
Ana (1523-1596)
Esteban Báthory (1533-1586) Voivoda de Transilvania (1571-1586) rey de Polonia (1576-1586)
Isabel (1519-1559) «reina consorte» de Hungría oriental
Juan Zápolya (1487-1540) Voivoda de Transilvania (1511-1540) rey impugnado de Hungría (1526-1540)
hermano mayor de Bárbara Zápolya, reina de Polonia y gran duquesa de Lituania

del siglo XV, fueron sus hijos Alejandro y Segismundo I el Viejo quienes consolidaron la unión, mientras que otro de sus hijos, Vladislao II, fue coronado rey de Bohemia en 1471 y de Hungría y Croacia en 1490 tras la muerte sin hijos legítimos del rey Matías Corvino, si bien el reino triple de Hungría-Croacia-Bohemia solo se mantuvo hasta la muerte de su hijo Luis II en la batalla de Mohács (1526) contra los otomanos. Durante el primer cuarto del siglo XVI Polonia, Lituania, Bohemia y Hungría constituyeron pues un conglomerado dinástico de la casa Jagellón comparable al de los Habsburgo, pero Luis II fue el último rey Jagellón en Hungría-Bohemia, sucediéndole el emperador Fernando I Habsburgo (aunque impugnado por Juan Zápolya), del mismo modo que en Polonia-Lituania lo sería Segismundo II Augusto, a quien sucedería a partir de 1587 la dinastía sueca Vasa.

En Escandinavia, la casa alemana de Oldenburg gobernaba Dinamarca, Noruega, Islandia, Groenlandia, las islas Faroe y Suecia en una unión dinástica (la unión de Kalmar) desde 1448. En 1523 Gustavo Vasa, tras encabezar una rebelión contra el dominio danés, fue proclamado rey de Suecia por el *riksdag* (Parlamento). En 1562 Catalina Jagellón, hija de Segismundo I de Polonia y hermana de su sucesor Segismundo II, se casó con Juan Vasa, duque de Finlandia, y más tarde rey Juan III de Suecia. El resultado fue una esfera de influencia de los Vasa que a finales del siglo XVI abarcaba la costa oriental del Báltico, desestabilizando la política escandinava durante las dos generaciones siguientes.

En el siglo XVI no existía en ninguna parte un «Estado-nación». Ese marco del siglo XIX no se adecua a esas empresas dinásticas, que reflejaban la fortuna familiar más que una identidad nacional. Los reinos compuestos eran la regla más que la excepción. Algunos de ellos lo estaban por países contiguos (Inglaterra y Gales, Piamonte y Saboya, Polonia y Lituania, Castilla y Aragón). Los contemporáneos reconocían el valor estratégico de la contigüidad, pero no la sobreestimaban; la conformidad (semejanzas en lengua, costumbres e instituciones) era más valorada. En cualquier caso, las oscilaciones del devenir dinástico operaban a menudo contra la contigüidad, y eran relativamente pocos los estados capaces de aprovecharla en beneficio de sus intereses.

El reino de Francia era una excepción en cuanto a su tamaño y cohesión. Fue incorporando poco a poco a los principados vecinos. La toma de la Gascuña inglesa en 1453 fue seguida por las anexiones de Borgoña (1477), Provenza (1481) y Bretaña (1491), que mantuvieron

elementos de su autonomía institucional o cultural mientras tenía lugar la absorción. El largo proceso histórico de la integración francesa se reanudó durante la primera mitad del siglo XVII, pero siguió inacabado. La monarquía borbónica incorporó el Bearne en 1620, se anexionó Lorena en 1634 e invadió el Rosellón en 1641. El reino de Francia era objeto de emulación y envidia por su integración y poder.

Las configuraciones dinásticas no parecían extrañas hasta que la doctrina de la soberanía, articulada en los textos políticos del filósofo y legislador francés Juan Bodino, se preguntó dónde reside el poder. A los contemporáneos les resultaba difícil responder. El jurista español Juan de Solórzano Pereira resumió la experiencia de toda una vida en la administración colonial en un compendio que defendía el proyecto colonial español. Su *Política Indiana* aplicaba la soberanía bodiniana al imperio español. El dominio de España sobre sus colonias se adecuaba al modelo, ya que formaban parte jurídica y administrativamente de España, pero no era así el caso de Aragón, Valencia, Cataluña, los reinos de Sicilia y Nápoles o los Países Bajos. Solórzano llamaba a estos últimos «igualmente importantes» (*aeque principaliter*), adoptando el término del derecho canónico para dos diócesis gobernadas por un mismo obispo. Tal como él decía, «esos reinos deben ser dominados y gobernados como si el rey que reina en ellos lo fuera solo de cada uno de ellos». La soberanía segmentada tenía ventajas cuando se trataba de gobernar entidades políticas disímiles. Al garantizar las costumbres, leyes e instituciones de un país particular, el gobierno compuesto resultaba aceptable para las elites locales que lo hacían funcionar. La solución residía en que el monarca ausente fuera representado por regentes o virreyes. Tal ventriloquia requería fineza para asegurar que los notables locales no se sintieran disminuidos.

La monarquía compuesta tensionaba los lazos entre gobernantes y gobernados. La monarquía escandinava estuvo a punto de descomponerse con la rebelión sueca de 1518-1520. El rey danés, Cristián II, encabezó una invasión del sur de Suecia que culminó en la matanza de casi un centenar de grandes notables de la elite sueca en Estocolmo. Entre los ejecutados estaba el padre de Gustavo Vasa, quien poco después encabezó la insurrección que derrotó a los daneses antes de ser elegido como rey por el Parlamento sueco el 6 de junio de 1523, con lo que Suecia abandonó la Unión de Kalmar llevándose consigo Finlandia.

Por aquella misma época la monarquía compuesta se vio sometida a una dura prueba en España. Carlos V partió de Flandes el 8 de sep-

tiembre de 1517 para reclamar los tronos de Castilla y Aragón como rey junto a su madre Juana, cuya enfermedad mental justificaba que fuera coronado mientras ella estaba todavía viva. Desembarcó en Asturias en octubre, pero las Cortes de Castilla y León, reunidas en Valladolid en enero de 1518, no estaban convencidas de los argumentos que se les habían presentado, dirigiéndose a Carlos como Su Alteza, y no como Su Majestad. Los representantes de dieciocho ciudades presentaron una petición, que Carlos aceptó, insistiendo en que la reina mantuviera sus bienes, que él se casara con una castellana y aprendiera la lengua y dejara de nombrar extranjeros para los cargos públicos; que su hermano Fernando permaneciera en España durante sus ausencias, y que los metales preciosos del Nuevo Mundo y todos los oficios y cargos anejos permanecieran bajo el control de españoles. Incluso delimitaron los bienes de la corona prohibiéndole su posible explotación. Los diputados ofrecieron al nuevo rey un subsidio, pero se alarmaron cuando el nuevo gobernante les pidió más dinero en 1520.

Para entonces Carlos había comenzado a nombrar borgoñones para los puestos de mando en España, valiéndose simplemente de su naturalización. Los notables de Toledo unieron fuerzas con los de otras ciudades en una «junta de comunidades». El clero predicaba abiertamente contra el nuevo régimen y se repartieron volantes en las iglesias para recabar apoyo frente al rey extranjero. Las tropas enviadas para recuperar Toledo fueron derrotadas y los comuneros redactaron sus agravios para presentárselos a la reina Juana, reconociéndola como su única gobernante legítima. Proclamaron la naturaleza sacrosanta de los acuerdos alcanzados entre gobernantes y gobernados y la naturaleza contractual de la monarquía, mientras que los leales a Carlos V, moviéndose entre bastidores, buscaban apoyo donde podían, especialmente en el campo y entre la pequeña nobleza española, a la que a menudo pertenecían los regidores de las ciudades. Tras un año de caos y batallas, los comuneros fueron derrotados en la batalla de Villalar (21 de abril de 1521) y la crisis quedó atrás; pero se daba una situación comparable en Valencia [rebelión de las Germanías] y había crecido el resentimiento en Nápoles, haciendo ver lo frágiles que podían ser las grandes monarquías compuestas.

Los regentes se demostraron particularmente hábiles en la mediación que se requería, como se demostró con la sucesión de regentes para Carlos V y Felipe II en los Países Bajos. La tía de Carlos, Marga-

rita de Austria (regente entre 1515 y 1530), fue sucedida por su hermana María de Habsburgo (regente entre 1530 y 1558). Su hija ilegítima Margarita de Parma (regente entre 1559 y 1567) apenas tuvo en cambio oportunidades para ejercer su mandato y su regencia acabó tristemente. Incluso cuando las monarquías compuestas desarrollaban entre los escalones más altos de la nobleza un mito convincente de gobierno en torno a la idea de lealtad personal a la dinastía, era inevitable que las fuerzas en competencia por el favor del monarca dividieran a las elites de un país contra las de otro. Las inestabilidades de gobierno en las monarquías compuestas podían ser subsanadas, pero nunca suprimidas del todo.

La solidez de la dinastía era el principio de legitimación dominante, incluso en las monarquías electivas de Europa oriental. Las oligarquías de Venecia, la república más duradera, eran tan dinásticas como los principados europeos. Casa, sangre y linaje dominaban los escalones más altos de la aristocracia europea, legitimando el poder y la transferencia de riqueza, prestigio e influencia de una generación a la siguiente. Pero los costes del principio dinástico eran altos. A finales de la Edad Media desencadenó una guerra civil en Inglaterra (la Guerra de las Dos Rosas) y un conflicto internacional (la Guerra de los Cien Años). Durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, esos costes eran muy altos. La política dinástica era impredecible e inestable. Fallecimientos inesperados creaban rupturas y las alianzas matrimoniales tenían consecuencias imprevistas. Por encima de todo, los intereses dinásticos no se ajustaban de forma natural a los localismos europeos. Al hacerse cada vez más complejas las entidades gobernantes en los estados europeos, esas discrepancias provocaron tensiones y divisiones.

Conflictos antiguos y su legado

Los mayores estados dinásticos de Europa occidental, explotando las alianzas y herencias dinásticas, perseguían sus ambiciones rivales aprovechando a su favor las tensiones entre entidades políticas menores. Los campos de batalla resultantes se convirtieron en banco de pruebas para nuevas organizaciones y tecnologías militares así como para distintas formas de hacer política. La zona de conflicto en la Europa francófona de la Guerra de los Cien Años, concluida en 1453,

dejó un amargo legado que se recordaba a ambos lados del canal durante la primera mitad del siglo XVI.

En la Francia de los Valois predominaba el recuerdo de la devastación militar y el desmembramiento, mientras que en la Inglaterra Tudor Enrique VIII, coronado «por la gracia de Dios, rey de Inglaterra y Francia» en 1509, evocaba a su ilustre antepasado Enrique V Lancaster y soñaba con recuperar la Guyana [Aquitania-Gascuña]. Con el tratado de Westminster (noviembre de 1511), Enrique VIII se unió a la Santa Alianza del papa Julio II (Papa entre 1506 y 1513), el rey Fernando II de Aragón y Venecia para expulsar a los franceses de Italia. Las operaciones navales comenzaron al año siguiente, pero la expedición inglesa a Guyana fracasó; el cardenal Thomas Wolsey se ganó el favor del rey Enrique VIII al evitar el desastre. Su habilidad organizativa fue esencial para la reconstrucción de las fuerzas navales y militares inglesas y el éxito de la campaña de 1512-1513 al este de Calais. La sagacidad diplomática de Wolsey permitió concluir las hostilidades con un tratado (Londres, agosto de 1514) que Enrique presentó como el establecimiento de la paz en la Cristiandad y que se convirtió en esbozo para un encuentro mucho más mayor y más importante, también en Londres, en el otoño de 1518. Aquel gran triunfo de Wolsey reunió a los representantes de Francia, Inglaterra, el imperio, el papado, España, Borgoña y los Países Bajos para firmar un pacto de no agresión mutua (el tratado de Westminster, octubre de 1518) por el que quedaban en suspenso las divisiones existentes en la Cristiandad. Pese a la compleja reconciliación entre Carlos y Francisco I, organizada entre Guînes y Ardres, cerca de Calais, en junio de 1520 (el «Campo del Paño de Oro»), tales esperanzas se vieron frustradas. Aquella paz fue simplemente una tregua en las hostilidades anglo-francesas entre las guerras italianas, que recomenzaron en 1521.

La intervención inglesa en el continente se reanudó con el envío de una fuerza expedicionaria a Bretaña y Picardía en 1522, tras el tratado de Enrique VIII con el emperador en Windsor en junio de aquel año, engrosada hasta formar un gran ejército inglés dirigido por Charles Brandon, duque de Suffolk (el más hábil jefe militar inglés de su generación), que llegó hasta 80 km de París sembrando a su paso la destrucción. Pero las ganancias fueron mínimas mientras que los costes fueron enormes. El Parlamento inglés se negó a decretar nuevos impuestos y Wolsey diseñó un «préstamo forzoso» de un tercio de las rentas estimadas de clérigos y laicos (la "concesión amistosa" de 1525). Aquella

exacción creó mucho resentimiento y ni siquiera proporcionó lo que se esperaba de ella. Inglaterra quedó así al margen pese a la debilidad francesa a finales de la década de 1520, lo que precipitó la caída en desgracia de Wolsey.

En 1543 tuvo lugar otra gran expedición inglesa: mientras que un ejército mandado por el duque de Norfolk se dirigía a Montreuil (un fracaso), otro dirigido por Suffolk tomó Boulogne después de un asedio. En el tratado de paz firmado poco después (Ardres, junio de 1546) se concedía a Inglaterra el control de Boulogne durante ocho años con la condición de devolverla a Francia en 1554 a cambio del pago de una importante suma. En 1557 María Tudor envió a disgusto una fuerza inglesa en apoyo de su marido, Felipe II, para defender los Países Bajos. En aquel proceso Inglaterra perdió Calais, su último reducto en el continente, en 1558. Al cabo de casi medio siglo de intervención, Inglaterra no había conseguido nada.

Las guerras italianas, de las que esas expediciones inglesas eran una derivación colateral, habían comenzado con el «descenso» del rey francés Carlos VIII, a la cabeza de una fuerza expedicionaria, atravesando los Alpes hasta Nápoles en 1494. Hasta aquel momento el norte y el centro de Italia —exceptuando Venecia, que se enorgullecía de su estabilidad— se habían visto desgarradas durante más de un siglo por rivalidades entre clanes aristocráticos que se presentaban en cierto modo como facciones partidarias y opuestas al Imperio. Los Orsini en Roma y los Este en Ferrara apoyaban al papado, mientras que sus encarnizados rivales, los Colonna en Roma y los Gonzaga en Mantua, respaldaban la causa imperial. Los que antes apoyaban al papado se unieron en su mayoría a los franceses, mientras que los Colonna y los Gonzaga estaban entre los aliados más fieles de Carlos V en la península. Los Visconti de Milán habían sido también partidarios del imperio, pero habían sido expulsados del ducado por Francesco Sforza, un capitán mercenario que fundó una nueva dinastía ducal sobre bases poco claras. En Génova los clanes rivales tenían que hacer frente también a periódicos levantamientos republicanos. En Florencia los Medici ganaron preeminencia por encima de sus rivales, pero sus seguidores eran también vulnerables frente a los sentimientos republicanos populares. Había muchas querellas locales que los invasores franceses podían aprovechar.

La invasión de Carlos VIII intentaba materializar sus aspiraciones dinásticas al reino de Nápoles, que los angevinos habían gobernado

antes de que se instalara allí la dinastía aragonesa en 1442. Los franceses contaban con una rebelión de los nobles napolitanos, que había tenido lugar en 1486, parte de los cuales se habían exiliado a la corte francesa. Carlos VIII tenía como aliado a Ludovico Sforza, hijo y sucesor de Francesco desde 1476. Los partidarios del rey francés justificaban la empresa por la «tiranía» del rey Alfonso II. La llegada de los franceses a Nápoles, decían, pondría fin a los saqueos y robos en una parte de la Cristiandad muy vulnerable frente a los turcos e instalaría un régimen de justicia, como primera etapa de una cruzada y la reconquista de Jerusalén.

A corto plazo la campaña de Carlos VIII fue un éxito. El 22 de febrero de 1495 los franceses entraron en Nápoles sin oposición, tras la abdicación unos días antes del rey Alfonso II y la huida de su sucesor, Fernando de Aragón; pero las fuerzas reagrupadas de este los expulsaron al poco tiempo. La atención francesa se dirigió entonces al ducado de Milán. Cuando Carlos VIII falleció en 1498 sin herederos, fue sucedido por su primo Luis XII, quien podía reclamar para sí el ducado en virtud de su parentesco con los Visconti. Aquel mismo año el ejército francés entró en Lombardía y derrocó al duque Ludovico Sforza, consolidando una base de poder en el norte de Italia al tiempo que sometía a Génova.

Pero a largo plazo las incursiones francesas desestabilizaron las relaciones políticas entre los estados italianos. Volvieron a prender temores latentes en la Cristiandad sobre el poder del reino francés, contra el que Fernando II de Aragón se movilizó durante las dos décadas siguientes. En Francia se distribuían «boletines» (antecesores distantes de los actuales periódicos), tanto manuscritos como impresos, que presentaban Italia como un «paraíso terrenal» maduro para el saqueo. Esto seguía siendo un mito seductor en la corte de los sucesores de Luis XII, Francisco I y Enrique II, persuadidos de que el comportamiento caballeresco, el aventurerismo militar, la liberación de Italia, el beneficio personal y el servicio al rey constituían en conjunto una argumentación incontestable para nuevas aventuras en Italia.

Lo que comúnmente se conocen como «guerras italianas» fue entendido en aquella época como fases sucesivas de una larga lucha por la hegemonía en la península italiana, convertida en parte de un conflicto más amplio entre Habsburgo y Valois que indujo una carrera de armamentos en la que aumentó notablemente el tamaño de los ejércitos. La guerra de la Liga de Cambrai (1511-1516) fue seguida por la

Guerra de los Cuatro Años (1521-1526) y la guerra de la Liga de Cognac (1526-1530). A mediados de la década de 1530 otros dos años de campañas centradas en el control francés o imperial de los ducados de Milán y Saboya (1536-1538). Los episodios finales de las guerras italianas (1542-1546 y 1551-1559) fueron prolongados y fragmentados. La intervención francesa marcó casi cada fase hasta 1530, cuando quedó asegurado el predominio de los Habsburgo en la península. Las fuerzas francesas, expulsadas de Milán en 1513, regresaron durante el primer año de gobierno de Francisco I, quien a la cabeza de un ejército de 8.000 gascones y 23.000 lansquenetes cruzó los Alpes en julio de 1515, derrocando a los duques Sforza de Milán tras dos días de batalla en Marignan (10-11 de septiembre de 1515), cuando la oportuna llegada del ejército veneciano en ayuda de los franceses les aseguró la victoria. El dominio francés en el norte de Italia quedó asegurado durante un tiempo por la subsiguiente paz de Noyon (agosto de 1516).

Pero tan solo cinco años después Francisco I atacó al recién elegido emperador Carlos V en varios frentes, principalmente en Luxemburgo y Navarra. El emperador respondió, tras sellar una alianza con el papa León X prometiéndole Parma y Piacenza, invadiendo Milán en nombre de Francesco Sforza. El gran contingente de fuerzas francesas enviadas a enderezar la situación fue derrotado en La Bicocca el 27 de abril de 1522. Sin excesivas esperanzas, un nuevo ejército francés de 30.000 hombres rodeó Milán en 1524 pero no pudo desalojar a las fuerzas del imperio, tras lo que Carlos V ordenó a sus generales que llevaran la campaña a Francia con un ataque anfibio a Marsella. Francisco I respondió encabezando una fuerza que cruzó los Alpes e invadió Pavía, pero desde Alemania llegaron refuerzos para las fuerzas imperiales y los asediantes franceses se vieron superados en número. En la batalla de Pavía (24 de febrero de 1525) murieron miles de soldados franceses, muchos de ellos ahogados en el río Ticino; otros 10.000 fueron capturados, incluyendo el propio rey francés.

Francisco fue llevado cautivo a España y mantenido bajo arresto domiciliario, acordándose su liberación solo después de haber firmado una capitulación (Tratado de Madrid, enero de 1526), en la que renunciaba formalmente a toda reivindicación sobre Italia, al ducado de Borgoña y a las tierras de los antepasados borgoñones de Carlos. Dos hijos de Francisco quedaron como rehenes por el cumplimiento del tratado, pero Francisco prestó un juramento privado asegurando que había sido coaccionado. Al ser liberado un año después, el rey francés

aprovechó el rechazo del Tratado de Madrid por el Parlamento provincial de Borgoña para demorar su ratificación, mientras sus diplomáticos obtenían apoyo para la causa Valois. Con el respaldo del papa Medici, Clemente VIII, que le garantizaba el aporte del papado y de Florencia, los franceses dieron los últimos toques a la Liga de Cognac (mayo de 1526), entre cuyos participantes estaban Venecia, Ferrara y el duque Francisco Sforza, restaurado en Milán después de Pavía pero enemistado con los Habsburgo. Las fuerzas imperiales bajo el mando del renegado príncipe de la sangre francés Carlos III, duque de Borbón, lanzaron un ataque preventivo en la península, pretendiendo someter a Florencia y los Estados Pontificios. Al encontrar el camino hacia Florencia bloqueado por una gran nevada, se dirigieron a la Romagna y a continuación sobre la propia Roma. Las defensas de la ciudad eran tan débiles que los invasores dejaron atrás su equipo de asalto, recurriendo a escalas para tomarla. El duque de Borbón resultó muerto por un disparo —Benvenuto Cellini proclamó que había sido él quien había disparado la bala— cuando se abrieron paso. En el subsiguiente *sacco di Roma* (6-12 de mayo de 1527) pudieron morir hasta 10.000 de sus habitantes, y sus iglesias y palacios fueron saqueados.

Los franceses aprovecharon el impacto de la matanza en la península. Otro ejército francés (de más de 70.000 soldados) atravesó los Alpes en agosto de 1527, cobrándose su venganza en Padua, que fue conquistada y sometida al saqueo, antes de dirigirse al sur, hacia Nápoles. Entre tanto, el almirante Andrea Doria se hizo con el control en Génova, donde los franceses establecieron un cerco en torno al puerto de Savona. Desde allí reunió doce galeras con las que proyectaba un asalto marítimo contra Nápoles. Por un tiempo pareció como si el colapso de los Habsburgo en Nápoles fuera algo hecho, pero la victoria se les escapó a los franceses. Su ejército fue diezmado por una epidemia y Andrea Doria desertó de su causa, utilizando sus fuerzas navales para liberar y retomar Génova para los Habsburgo. Las fuerzas francesas capitularon en Savona y un ejército de socorro encabezado por Francisco de Borbón, conde de Saint-Pol y de Chaumont, fue hecho trizas en la batalla de Landriano (21 de junio de 1529). Aquel mismo mes el emperador firmó la paz con el papa Clemente VIII en el Tratado de Barcelona y se dirigió a Génova y desde allí a Bolonia para su coronación (24 de febrero de 1530), en una visita que cimentó la hegemonía imperial en la península y restauró las dañadas reputaciones imperial y papal.

Habría nuevas incursiones francesas en la península italiana durante las tres décadas siguientes, pero tuvieron lugar en el contexto de la confrontación más amplia entre Habsburgos y Valois. Hacia 1530 se había hecho evidente el efecto desestabilizador de las guerras en la península. Un joven abogado florentino, Francesco Guicciardini, que más adelante escribiría el comentario más perspicaz sobre ellas, concluía ya en 1508 que eran «una llama, una pestilencia que ha entrado en Italia [...] destruía estados y sus formas de gobierno, así como sus formas de hacer la guerra». Al igual que Guicciardini, su contemporáneo Nicolás Maquiavelo, analizó el efecto de las guerras italianas. No se trataba únicamente de las consecuencias materiales de estas; la política en los estados italianos se hizo más inestable a medida que trataban de establecer alianzas de conveniencia coaligándose a la vez con quienes intervenían desde fuera y uno contra otro.

Como consecuencia, la política en esos estados italianos se hizo más despiadada: facciones cortesanas trataban de eliminar a sus oponentes por medios directos e indirectos; aumentó la frecuencia de los asesinatos políticos; la eliminación de los principales adversarios creaba nuevas inestabilidades y los exiliados (*fuorisciti*) trataban de favorecer su regreso desestabilizando el régimen que los había expulsado. Todos usaban los rumores y habladurías para socavar la posición de sus adversarios y hacerlos caer en desgracia. En Roma, la estatua que había en una esquina de la Piazza di Pasquino se convirtió, en la segunda década del siglo XVI, en el lugar donde se fijaban preferentemente los carteles políticos. A menudo eran muy venenosos; los que atacaban al papa León X, por ejemplo, lo representaban como un financiero florentino indigno de confianza que había llevado al papado a la bancarrota. A mediados del siglo XVI, cuando el papado comenzó a reprimir la excesiva licencia que se tomaban los carteles políticos, los «pasquines» habían entrado en el vocabulario político como sinónimo de sátira y habían aparecido lugares similares en Venecia (la «Bocca», cerca del Rialto) y Módena (la «Bona», una estatua en una esquina del Palazzo del Commune). Maquiavelo y Guicciardini sometieron a estudio las nuevas cortes principescas tratando de explicar por qué Venecia había sobrevivido como república y Florencia no. Analizaron las diversas formas de dirigir la guerra. Los compromisos políticos y militares no parecían ceñirse ya a las normas de la moralidad cristiana; mucho dependía de la fortuna y del puro poder.

Las guerras italianas socavaron sobre todo la credibilidad del Papa

y del emperador. Como en los demás estados de la península, la invasión francesa de 1494 fue un parteaguas para los dominios papales. Los papas y sus vasallos, explotando el prestigio político de Roma así como sus insuperables fuentes diplomáticas de información, pidieron ayuda militar y política al extranjero para reforzar el control de sus dominios. En ese proceso era esencial el reino de Nápoles, que era teóricamente un feudo papal. El Papa reclamó el derecho a confirmar al gobernante de Nápoles desde una posición negociadora que le permitía obtener concesiones de Fernando de Aragón, pero también de los aspirantes franceses al trono napolitano. El papa Julio II, Giuliano della Rovere, «merecedor de la mayor gloria si hubiera sido un príncipe secular», según señalaba Guicciardini, desempeñó a la perfección ese nuevo complicado papel político. Después de asegurar su elección con promesas a su rival, el candidato con respaldo español César Borgia (hijo natural del papa Alejandro VI), adoptó el nombre de Julio, recordando así la memoria del pontífice romano del siglo V que había triunfado sobre la herejía arriana, convocó un concilio de la Iglesia en Roma e hizo construir la basílica de San Pedro; pero el nombre aludía también a Julio César, el emperador romano que había puesto fin a las intrigas palaciegas y había asentado los fundamentos del imperio.

Julio II hizo detener a sus adversarios partidarios de Borgia y les arrebató su autoridad en la Romagna, al tiempo que reforzaba la autoridad papal en Umbría y Ancona y aprovechaba las guerras italianas para conquistar Parma y Piacenza en 1512, cuando los franceses fueron expulsados, así como Reggio y Módena. Dirigió personalmente las fuerzas militares en el asedio y conquista de Mirandola en enero de 1511, y entró de regreso en Roma atravesando un arco triunfal que habría complacido al propio Julio César. Julio II había sido el arquitecto de la Liga de Cambrai (1508) que unió las fuerzas francesas con las del emperador Maximiliano I, aparentemente para lanzar una cruzada contra los turcos, pero en realidad para derrotar a Venecia. Y después de que los franceses aplastaran a los reunidos para defender la república veneciana en Agnadello (14 de mayo de 1509), realizó una asombrosa pirueta constituyendo con españoles y venecianos una Liga Santa, hecha pública en octubre de 1511, contra los franceses.

Luis XII se vengó organizando una campaña de panfletos y versos satíricos que apuntaban directamente contra el Papa, «siervo de los siervos», burlándose del título en latín con que el Papa firmaba sus bulas: «siervo de los siervos de Dios» (*servus servorum Dei*) y «príncipe de

los idiotas». El papado aparecía en ellos como causa de cisma en la Cristiandad. Solo los príncipes temporales, con el rey francés a la cabeza, podrían sanar el profundo malestar de la Cristiandad. Luis XII convocó un concilio de la Iglesia que debía reunirse en Pisa en noviembre de 1511, mientras sus tropas invadían la Romagna y conquistaban Rávena. Julio II, ajustándose a la nueva realidad, declaró «cismático» el «conciliábulo» de Pisa y convocó por su cuenta otro que debía reunirse en Roma en la basílica de San Juan de Letrán y que se convirtió en una tribuna para negar que se pudiera alcanzar ningún progreso en la agenda de la reforma de la Iglesia por ese camino.

Las guerras italianas hicieron que otras potencias percibieran la profundidad de la infección del papado por la nueva política y que los papas se ocupaban, más que de ninguna otra cosa, de los asuntos temporales de los Estados Pontificios. Los príncipes del otro lado de los Alpes se mostraban cada vez más críticos hacia los ocupantes del solio pontificio. Luis XII describió públicamente a Julio II como hijo de un campesino al que había que moler a palos para que obedeciera. Los gobernantes seculares se acomodaron a la nueva escala del nepotismo papal que las guerras italianas alentaban. Por encima de todo, invirtieron energía y dinero en influir en las elecciones papales, y dado que el resultado era impredecible, confirmaron siempre la reputación de los cardenales (la mayoría de los cuales eran italianos) como escurridizos e indignos de confianza.

Pero las guerras italianas afectaron también a la credibilidad del emperador. Gran parte del norte de Italia había pertenecido en otro tiempo al Sacro Imperio Romano y muchas comarcas eran todavía leales al emperador. La participación de Maximiliano I en las primeras guerras italianas fue denunciada por los franceses como un deseo imperial de agrandar sus dominios. El acceso por herencia de Carlos V al trono de Nápoles contó con la oposición de los cardenales romanos contrarios al Imperio, temerosos de que el Papa pudiera convertirse en su «capellán». En Roma, Florencia y Venecia, y no solo en la corte francesa, la perspectiva de que el emperador se convirtiera en duque de Milán tras la batalla de Pavía era toda la prueba que necesitaban de las ambiciones imperiales a gobernar toda Italia.

Pero fue sobre todo el saco de Roma el que manchó la causa imperial. Roma, la Jerusalén de la Cristiandad, fue machacada y devastada por soldados alemanes, en gran proporción luteranos, que actuaban en nombre del emperador. Grabaron el nombre de Martín Lutero (to-

davía se puede observar allí) en las paredes de las salas del Vaticano, decorado por Rafael para Julio II en 1511-1512. Quienes huyeron de Roma para refugiarse en Venecia y Florencia recordaban aquel acontecimiento como un tiránico asalto imperial contra Italia: «Italia, Italia [...], despierta, alza tu honorable cabeza y presta atención a tu último infortunio», recitaba un madrigal. «Observa con cuánta maldad te han privado tus fariseos de la poca autoridad que te quedaba [...] Recupera tu honor, extermina a la facción podrida y a sus crueles tiranos.» Nada podía socavar más los esfuerzos de Carlos por defender la reforma de la Iglesia de Roma o despertar más sospechas en quienes ya contemplaban la influencia imperial en la península como una hegemonía extranjera.

El «imperium» de Carlos V: mito y realidad

En su *Della ragion di Stato* (1589), Giovanni Botero decía: «Ninguna familia ha alcanzado tal grandeza y poder por medio del parentesco y las alianzas matrimoniales como la casa de Austria». Su contemporáneo español Juan de Mariana estaba de acuerdo: «Los imperios crecen y se extienden mediante los matrimonios. Es bien sabido que si España ha llegado a ser un imperio tan vasto, lo debe tanto al valor de sus armas como a los matrimonios de sus gobernantes». El matrimonio era, tal como Erasmo le recordaba a Carlos V, «el mayor de los asuntos humanos» y era «generalmente considerado como la cadena inquebrantable de la paz general». Al igual que los Jagellón, los Habsburgo se casaban con sus parientes próximos para consolidar la dinastía; pero a diferencia de ellos, se casaban a temprana edad. El matrimonio temprano les aseguraba a los Habsburgo fecundidad, pero el parentesco próximo ponía en peligro la salud de los vástagos.

Una dinastía era algo más que una familia; era una colectividad de derechos y títulos heredados que trascendía los individuos. En el corazón de la política dinástica había tradiciones ancestrales. En su famoso discurso condenando a Martín Lutero en la Dieta de Worms en 1521, Carlos V comenzó con una alusión explícita a «mis antepasados [...], muchos de ellos emperadores cristianos, archiduques de Austria y duques de Borgoña», que habían defendido todos ellos la fe y habían «legado esos sagrados ritos católicos tras su muerte, por derecho natural de

sucesión». El dominio dinástico era intrínsecamente conservador. Un gobernante legítimo no solo reclamaba el derecho a gobernar, sino también a preservar los «derechos» y «privilegios» de sus pueblos, que se entendían como complementarios y coextensivos a la propia dinastía.

Las dinastías funcionaban como clanes corporativos y jerárquicos. El emperador Maximiliano I, arquitecto de la construcción de la dinastía Habsburgo, pensaba de sí mismo, su hija Margarita de Austria y su nieto y probable heredero Carlos en el mismo aliento, «uno y el mismo, en correspondencia con el mismo deseo y afecto». A su debido tiempo Carlos se referiría a su hermano menor Fernando como alguien «a quien amo y estimo como a mí mismo». Sus enemigos, le dijo, tratarían de «desunirnos, dividirnos a fin de quebrantar nuestro poder común y derribar nuestra casa». El temor de las casas dinásticas de verse divididas contra sí mismas era un lugar común, ya que las querellas de familia eran destructivas. Todas las dinastías gobernantes en Europa daban lugar a una jerarquía informal dentro del clan. Por regla general, las ramas más jóvenes aceptaban la necesidad de someterse al jefe de la dinastía y aceptar su papel como dirigente de su destino común, a cambio de la protección real de sus intereses personales.

La construcción dinástica de los Habsburgo aplicó con finura esos principios. El emperador Maximiliano I fue su principal arquitecto. Primero se casó con María, hija de Carlos el Calvo, último duque de Borgoña. La muerte de este último en una batalla en 1477 dio lugar a la implosión del Estado borgoñón, heredando Maximiliano sus restos. A continuación, tras la muerte prematura de María en 1494, Maximiliano se casó con Bianca-Maria Sforza, sobrina-nieta del duque de Milán Ludovico Sforza, que le aportó la mayor dote que hubiera recibido un príncipe antes de 1550 y el derecho a heredar el ducado si las cartas dinásticas le eran favorables. De su primer matrimonio tenía dos hijos, Felipe y Margarita, activos dinásticos clave, y los situó con habilidad, casándolos con hijos de la nueva dinastía hispánica que había unido a Isabel, reina de Castilla, con Fernando, rey de Aragón. El archiduque Felipe (el Hermoso) se casó con la infanta Juana en octubre de 1496, mientras que el infante don Juan se casó con la archiduquesa Margarita en abril de aquel mismo año.

A partir de entonces, el éxito de los Habsburgo fue el resultado de la fortuna, o mirándolo desde los ojos de Fernando de Aragón, la mala fortuna de los Trastámara. El infante don Juan murió en 1797 con diecinueve años mientras se hallaba en servicio dinástico activo (por un

exceso de *copula*) y no dejó herederos. La infanta Isabel se casó con el rey de Portugal, pero murió al dar a luz un año después. Su hijo, que habría heredado los tronos de todos los reinos ibéricos, la siguió a la tumba dos años más tarde.

La infanta Catalina, hermana de Isabel, se prometió con el príncipe Arturo, hijo de Enrique VII, el primer rey Tudor de Inglaterra, en 1501, pero también él murió al año siguiente. Catalina acabó casándose en 1509 con el hermano de Arturo, Enrique VIII, en lo que parecía un triunfo dinástico. Sin embargo, tras veinticinco años sin el heredero varón que exigía el Bravo Tudor, aquellas ambiciosas esperanzas quedaron sin materializar.

Entretanto la infanta Juana, ahora heredera de los tronos de Castilla y Aragón, parió ininterrumpidamente para Felipe el Hermoso hasta enviudar en 1506 una ristra de hijos, cada uno de los cuales ofrecía nuevas oportunidades a Maximiliano para ampliar el depósito genético de los Habsburgo y su influencia política en Europa. Las cuatro hijas se casaron con cabezas coronadas mientras sus hermanos, los archiduques Carlos y Fernando, iban acumulando principados y reinos como bolas de colores de una mesa de billar. Carlos tenía solo seis años cuando heredó los dominios borgoñones de su abuela María y su padre Felipe el Hermoso en 1506, en particular los Países Bajos. A continuación, cuando su abuelo el rey Fernando de Aragón siguió a Felipe a la tumba en 1516, Carlos reclamó los tronos de Castilla, Aragón y Nápoles en nombre de su madre Juana, cuya salud mental se había visto quebrantada tras el nacimiento en 1507 de su hija Catalina, probablemente por la rudeza con que fue tratada por su padre Fernando y su suegro Maximiliano. Fernando de Aragón acabó confinándola en febrero de 1509 en el convento de Santa Clara en Tordesillas, cerca de Valladolid, alegando su «locura». Por eso, cuando Carlos desembarcó en Asturias en octubre de 1517, primero se dirigió a Tordesillas, a fin de persuadir a su madre que le cediera la autoridad para gobernar en su nombre.

Entretanto el archiduque Fernando, hermano de Carlos, no había quedado olvidado: Fernando de Aragón esperaba que su tocayo y nieto le sucediera en España, pero Maximiliano tenía otros planes que se materializaron en un acuerdo firmado en 1515 en Viena con Vladislao II Jagellón, y que se puede considerar como lo más excelso de la diplomacia matrimonial de los Habsburgo. Las dos casas dinásticas se entrelazaron con dos promesas de matrimonio vinculadas entre sí. Fernando se prometió con Ana Jagellón, hija de Vladislao, mientras que el

La dinastía de los Habsburgo. Esferas de influencia en la época de Carlos V (primera mitad del siglo XVI)

Tierras ancestrales en Austria

Federico III (1415-1493) emperador (1452-1493)

Maximiliano I (1459-1519) emperador (elegido *Rex Romanorum* en 1486; [1493]-1519) *m* María de Borgoña

Borgoña

Carlos el Temerario (1433-1477) duque de Borgoña (1447-1477)

María de Borgoña (1457-1482)

Aragón, Valencia, Sicilia, Nápoles

Juan II (1398-1479) rey de Navarra (1425-1479), y de Aragón, Mallorca, Valencia, Cerdeña y Sicilia (1458-1479)

Fernando II (1452-1516) rey de Aragón (1479-1516) *m* Isabel I

Castilla y León

Juan II (1405-1454) rey de Castilla y León (1406-1454)

Isabel I (1452-1504) reina de Castilla y León (1474-1504)

Hijos de Maximiliano I y María de Borgoña:

- Margarita de Austria (1480-1530) *m* i) Juan de Aragón y Castilla ii) Filiberto II, duque de Saboya
- Felipe el Hermoso (1478-1506) duque de Borgoña, rey de Castilla y León (1504-1506) *m* Juana la Loca

Hijos de Fernando II e Isabel I:

- Juana la Loca (1479-1555) reina de Castilla y León (1504-1555) y de Aragón (1520-1555)
- Juan (1478-1497) *m* Margarita de Austria
- Catalina de Aragón (1485-1536) *m* Enrique VIII de Inglaterra

Hijos de Felipe el Hermoso y Juana la Loca:

- Leonor de Austria (1498-1558) *m* i) Manuel I, rey de Portugal (1469-1521) ii) Francisco I, rey de Francia (1494-1547)
- Carlos (1500-1558) rey de España junto a su madre Juana I (1516-1556) emperador (1519-1556) *m* Isabel de Portugal
- Isabel de Austria (1501-1526), reina consorte de Dinamarca y la Unión de Kalmar*m* Cristián II
- Fernando I (1503-1564), emperador del Sacro Imperio (1558-1564) *m* Ana Jagellón
- María de Austria (1505-1558), reina consorte, *m* Luis II Jagellón de Hungría y Bohemia y a la muerte de este gobernadora de los Países Bajos
- Catalina de Austria (1507-1578), reina consorte *m* Juan III de Portugal

hijo de este, Luis I Jagellón, se casó con María, hermana de Fernando. La gran importancia de aquella alianza no se manifestó hasta una década después, con la muerte de Maximiliano I el 12 de enero de 1519.

La herencia del Sacro Imperio Romano era una pieza del rompecabezas que Maximiliano había resuelto antes de su muerte. Se trataba en esencia de una monarquía electiva, siendo elegidos los candidatos al trono imperial por un colegio de siete electores. En el siglo XVI eran el margrave de Brandenburgo, el conde palatino del Rin, los arzobispos de Colonia, Maguncia y Tréveris, el duque de Sajonia y el rey de Bohemia. Los electores disponían de la posibilidad de exigir una «capitulación» a los candidatos, esto es, promesas que estaban obligados a cumplir. Las hojas distribuidas desde Viena por el impresor Hans Weiditz aprovechaban la popularidad del abuelo recién fallecido de Carlos. Bajo las dos columnas de Hércules y el lema «Plus Ultra», Carlos aparecía como un joven archiduque austriaco que hablaba y escribía en alemán. Prometía salvaguardar los privilegios y libertades de la nación alemana a la que había sido transferido el legado del imperio romano. En un borrador de capitulación prometía «no establecer en nombre del imperio ninguna alianza o unión con ninguna potencia extranjera» y «no introducir ninguna fuerza armada extranjera» sin su acuerdo explícito, nombrar únicamente alemanes para los puestos imperiales y no apropiarse nunca para sí mismo de las tierras del imperio en posesión de esos mismos electores. Esas promesas lo iban a atormentar más tarde.

La candidatura de Carlos tuvo que afrontar la oposición de varios adversarios, entre los que destacaban Francisco I, el papa, Enrique VIII de Inglaterra y miembros de su propia casa. Tanto Enrique como Francisco entendían la importancia de la inminente elección. El emperador era la cabeza secular simbólica de la Cristiandad, garante de la paz, la justicia y la integridad del occidente cristiano. Además, el título imperial llevaba consigo el derecho a intervenir en los principados del norte de Italia, que en otro tiempo habían formado parte del imperio, y especialmente en Milán. Enrique se echó atrás muy pronto, pero Francisco siguió presionando, presentándose como heredero del reino de los francos. Su candidatura estaba apoyada por el papa León X y fue saludada con simpatía por el archiduque Fernando; pero los electores seguían sin estar convencidos. ¿No trataría Francisco I al imperio como un anexo del reino francés?

Tanto Francisco como Carlos cortejaron a los electores por todo lo que valían. El margrave de Brandenburgo se puso de parte de la

candidatura francesa haciendo saber, allí donde importaba, que podría contar con el apoyo militar de Franz von Sickingen, un caballero mercenario alemán cuyo éxito más reciente había sido el asedio de la ciudad de Metz hasta conseguir un enorme rescate. Carlos intentó (al principio sin gran éxito) presentarse como un príncipe alemán; pero tenía el apoyo de la Liga Suaba, el «círculo imperial» que estaba organizando fuerzas militares para hacer respetar una decisión del tribunal imperial de expulsar de sus territorios al duque Ulrich de Württemberg por haberse anexionado la ciudad imperial de Reutlingen. Además, Carlos entró en negociaciones con los electores para neutralizar sus temores de que pudiera ser un monarca todopoderoso. Ambos bandos distribuyeron sobornos colosales: los 851.000 florines (alrededor de 2 toneladas de oro) de Carlos se los habían prestado las casas bancarias de los Fugger y Welser de Augsburgo, pidiendo cantidades igualmente colosales a los Fornari de Génova y los Gualtarotti de Florencia, todas ellas con la garantía de sus futuros ingresos en España. Era el comienzo de lo que resultaría la característica definitoria del imperio europeo de Carlos V, en concreto su capacidad de movilizar recursos de varias fuentes pero financiarlos cada vez más de una sola (Castilla). Los electores se declararon mayoritariamente en favor de Carlos el 28 de junio de 1519, pero tras ser coronado como Rey de Romanos en Aquisgrán el 23 de octubre de 1520, tuvo que esperar diez años hasta su coronación como emperador por el Papa en Bolonia el 23-24 de febrero de 1530.

Quedaba en pie el problema del hermano menor de Carlos, el príncipe Fernando. Los consejeros del emperador le aconsejaron proporcionarle un generoso patrimonio, cosa que hizo en dos etapas sucesivas que revelaban el pragmatismo de Carlos V. Por el tratado de Worms (28 de abril de 1521), cedía a Fernando el patrimonio de los Habsburgo en cinco ducados austríacos (Alta y Baja Austria, Estiria, Carintia y Carniola), aunque mantenía el resto de sus tierras en el oeste y sudoeste de Alemania (incluidas Alsacia y Brisgovia), ruta hacia los Países Bajos demasiado preciosa para entregarla. Mediante un nuevo acuerdo en Bruselas al año siguiente, devolvía el gobierno del imperio a Fernando, abriéndose así una vía para eludir las promesas que había realizado en el momento de la elección imperial.

Cuatro años más tarde se hizo evidente la importancia de aquella decisión de una forma que ni Carlos ni sus consejeros podrían haber imaginado. Cuando Luis II Jagellón murió en una batalla contra los

turcos en Mohács el 29 de agosto de 1526, no dejó herederos propios. Lo que quedaba de Hungría fuera del poder otomano carecía de rey y ejército. La promesa de Carlos de defender a la Cristiandad cobró una desesperada urgencia y Fernando no perdió el tiempo en conseguir su elección a las coronas de Hungría y Croacia, cediéndole Carlos el título de Rey de Romanos en 1531 para facilitar que fuera elegido también como rey de Bohemia. Para bien o para mal, Fernando se convirtió en el líder *de facto* de la Cristiandad en su defensa frente a la agresión otomana. Se había creado así un segundo núcleo del imperio dinástico Habsburgo, centrado en el Danubio y orientado hacia el este. En aquellos reinos electivos del este, no obstante, era la nobleza la que prevalecía y serían precisos cambios en el tejido político y eclesiástico de aquella parte del mundo a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII para ver crecer la semilla de la monarquía Habsburgo danubiana plantada en 1526.

¿Cómo se podía dar forma y propósito a un imperio dinástico de la escala del de Carlos V?. El lema «Plus Ultra» había sido diseñado por el médico de su corte e iba pintado en las velas del buque insignia que lo llevaba desde Vlissingen a España en 1517. Lo que podía significar aquel eslogan fue adivinado por un sabio abogado piamontés, Mercurino Arborio de Gattinara, quien había trabajado con Julio II como diplomático de Maximiliano I para organizar en 1508 la Liga de Cambrai contra Francia y se había distinguido al servicio de los Habsburgo. Retirado a un monasterio, redactó un tratado sobre «el nuevo mundo monárquico y el futuro triunfal de la Cristiandad», que fue presentado a Carlos cuando partía hacia España. Un año después, Gattinara fue nombrado Gran Canciller de todos los Reinos del Rey, puesto que mantuvo hasta su muerte en 1530. Una de sus primeras tareas fue escribir el discurso de presentación del emperador, pronunciado el 30 de noviembre de 1519 en Molina del Rey. A los electores se les dijo que había sido inspirado por Dios. Carlos llevaba la bendición de Dios para restaurar el imperio y renovar el *sacrum imperium* para cuidar de la Cristiandad, de su religión y su comunidad.

En un rimero de documentos, Gattinara instruyó al emperador en la comprensión de la monarquía mundial, explicándole: «El Dios creador os ha dado esa gracia de alzaros en dignidad por encima de todos los reyes y príncipes cristianos haciéndoos el mayor emperador y rey que ha habido desde [...] Carlomagno, vuestro predecesor». Carlos era un «monarca universal» cuya tarea era reconciliar a toda la Cristiandad

en un reino de justicia y paz inspiradas por Dios. Era una curiosa combinación de *De Monarchia* de Dante (un texto que Gattinara pretendió que Erasmo editara) y expectativas milenaristas.

¿Dónde dejaba eso al papado? La experiencia que Gattinara había obtenido en Roma, especialmente con el papa Julio II, lo había convertido en un cínico, como muchos de sus contemporáneos. Había que hacer ver al Pontífice la urgencia de la reforma de la Iglesia mediante la celebración de un concilio ecuménico. La victoria imperial en Pavía en 1525 alentó a Gattinara a urgir a Carlos que aplicara cierta presión sobre el papa Clemente VII. Su Consejo era: «[instruid] a Su Santidad que si no desea utilizar su oficio de pastor común para la tranquilidad de Italia y la Cristiandad, nos veremos obligados a usar nuestro oficio como emperador». En julio de 1526 quería que el propio Carlos convocara un concilio. El Papa era un lobo depredador vestido de cordero, un instigador de conflictos más que un medio para su resolución. Esto fue antes de que el Saco de Roma desmintiera el elevado tono moral de Gattinara.

En el momento de la muerte de Gattinara, Carlos V se había cansado ya de sus consejos. El emperador, enteramente consciente de las dificultades de imponer nada a Roma, veía que la «monarquía universal» se entendería equivocadamente como ambición de los Habsburgo. Carlos había sido educado en el código de honor caballeresco de los borgoñones y su perspectiva era más simple: sus prioridades eran decididas por su «honor» y su «reputación», quedando la Cristiandad subsumida en su defensa. En un discurso ante la curia papal en 1536, rechazó la acusación de pretender una «monarquía mundial». Estaba simplemente defendiendo sus tierras heredadas frente al ataque de los herejes luteranos, los turcos infieles y los pérfidos franceses; sus enemigos habían venido a coincidir casualmente con los de la Cristiandad.

En el gobierno de su imperio, Carlos no estaba tan convencido como Gattinara quería de las ventajas del orden administrativo, el proceso legal y la reforma. Carlos tendía por instinto a delegar funciones, sospechaba de las instituciones y prefería confiar en personas concretas. Dado el tamaño y diversidad de sus dominios (entre 3 y 4 millones de habitantes en las viejas tierras borgoñonas, 6 millones en España, 3,5 millones en Italia y 1 millón más en tierras alemanas), esa era probablemente la opción más realista. Gobernaba con la ayuda de un grupo íntimo de asesores, en un primer momento borgoñones aunque los

castellanos fueron cobrando prevalencia, que constituían una combinación de grandes eclesiásticos, nobles castellanos y secretarios. Los recursos financieros del imperio eran precarios y dependían en parte de los acuerdos que pudiera alcanzar con las asambleas o parlamentos locales. El reino de Nápoles y las tierras ancestrales de los Habsburgo (principalmente los Países Bajos) ofrecían grandes rentas en comparación con el tamaño de su población, y especialmente con Castilla, pero las Cortes de Castilla podían ser persuadidas más fácilmente para que proporcionaran subvenciones extraordinarias que sus homólogas napolitana y neerlandesa. Por encima de todo, Castilla tenía otras corrientes de ingresos que podían hipotecarse a los banqueros de Carlos. Sin Castilla, sus campañas militares habrían sido imposibles. Su imperio era un dominio con una geometría variable, personal y que tendía a destartalarse.

Pero esto no impedía a sus apologetas agrandar su imagen y la de lo que su imperio representaba. Algunos de ellos recurrían a una genealogía mítica, insistiendo en que Carlos descendía de Eneas de Troya, afirmación que enlazaba con la creencia de que el dominio del imperio romano había sido concedido por Dios en perpetuidad a los sucesores de Eneas. ¿Qué era la orden borgoñona del Toisón de Oro sino una evocación de Jasón y los Argonautas que recuperaron el vellocino destruyendo de paso Troya, leyenda entretejida con la historia de Eneas tal como la contó Virgilio? Otros evocaban el dominio de los Habsburgo en España como un «Buque de las Virtudes» y a Carlos V como un nuevo Hércules. Las coronaciones del emperador en Aquisgrán y en Bolonia enfatizaban sus funciones imperiales sagradas. Sus virreyes y administradores estaban educados en esa pretensión.

Tal torrente de mitos podría tener efecto en las pequeñas cortes de Italia que se debatían por alcanzar una posición en la esfera de influencia de los Habsburgo. Parte del gran logro de Gattinara fue contrarrestar la propaganda anti-imperial francesa. En Génova, por ejemplo, donde Andrea Doria expulsó a los franceses con ayuda de los Habsburgo en julio de 1528, Carlos V era presentado como un «confederado» que apoyaba las libertades genovesas. Se encargaron escenas de la vida de Jasón para decorar la fachada sur del palacio ducal, y una serie de tapices con que representaban la vida de Eneas la adornaban para la visita del emperador en 1536. En Florencia se erigió en 1539 una estatua imperial como parte de las festividades para celebrar el matrimonio de Cosme de Medici. Para no quedar atrás, Federico II Gonzaga, duque

de Mantua, encargó a Giulio Romano la decoración con escenas de los grandes emperadores de la *Sala dei Cesari* en su Palazzo del Te para la visita de Carlos. La corte rival de los Este, duques de Ferrara, encargaron a Ludovico Ariosto el *Orlando Furioso*, en el que se hacían remontar hasta los dioses los antepasados de Carlos V. Tales alusiones no parecían ridículas en el Renacimiento, antes de que la Reforma y sus efectos secundarios hicieran sospechoso su paganismo implícito; pero cuanto más se parecía a un imperio el gobierno de Carlos V, más resentimiento despertaba en la península y fuera de ella. A partir de 1530 se estacionaron 3.000 soldados imperiales en Lombardía, Nápoles y Sicilia para mantener la *Pax Hispanica* en Italia, que también suponían una fuerza de reserva para el caso en que se produjeran revueltas en otros lugares del imperio Habsburgo.

La «gran monarquía» francesa

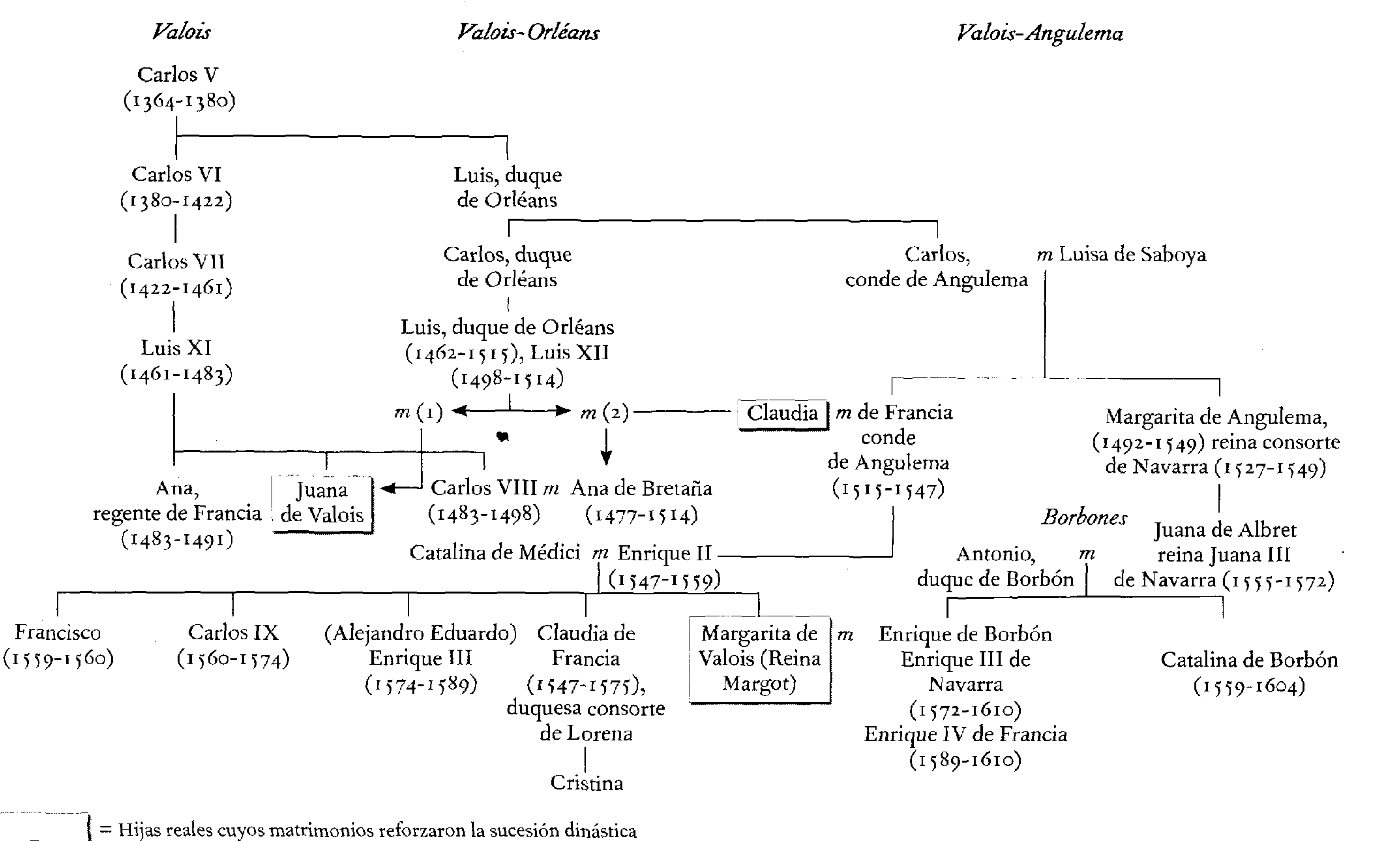
El reino de Francia era el mayor de la Cristiandad; su población superaba la del conglomerado dinástico de Carlos V. Lo difícil era persuadir a los demás de que no era una amenaza para ellos. Alrededor de 1520 Guillaume Budé escribió *Le Livre de l'Institution du Prince*, publicado póstumamente en 1547. Budé era un gran erudito cuyo conocimiento de los textos griegos le valió la admiración de Erasmo. En ese tratado intentaba demostrar que la sabiduría del mundo antiguo podía constituir la base de una filosofía moral para el presente, y que la educación y el aprendizaje nutrían las virtudes principescas. Era una contribución humanista a la tradición del «Espejo para Príncipes», a la que también Erasmo había aportado una obra similar dedicada al joven Carlos Habsburgo en 1516. El texto de Budé se ha presentado a menudo como una visión «absolutista» del poder real, en consonancia con la tradición de la monarquía francesa. ¿No había dicho al joven Francisco que «los reyes no están sometidos a las leyes y ordenanzas del reino [...] Solo la ley divina está por encima de ellos [...] [Dios] dirige su libre albedrío, colmándole de inspiración divina»? Pero si se considera en su contexto ese pasaje, Budé no estaba diciendo que los príncipes pudieran hacer lo que les pluguiera, sino que se refería únicamente a la parte de la autoridad real que concernía a la distribución de puestos y favores, que ciertamente era de importancia crucial para el funcionamiento

de la monarquía; pero la autoridad real se ejercía mediante las leyes y decretos, tribunales y jurisdicciones a las que se atenían los monarcas en la mayoría de los casos.

El interés de Budé por la «justicia distributiva» (patronazgo) se debía a que era «un poder que debe ejercerse con prudencia», lo que significaba ser equitativo en cuanto a los méritos y servicios de la gente y era una virtud principesca. La virtud se inculcaba mediante el estudio de los ejemplos del pasado, como ilustraba a continuación Budé; pero también aceptaba que podían darse circunstancias en las que los príncipes carecieran de la necesaria «sabiduría moral», ya fuera por su juventud, su sensibilidad o su debilidad. En tales ocasiones, un príncipe necesitaba consejeros cuya prudencia pudiera servir como sustituto en la suya propia. Lejos de negar la importancia del buen asesoramiento, Budé estaba muy de acuerdo con sus contemporáneos al insistir en que solo *mediante los consejos*, y sabiendo cuándo eran buenos y cuándo no, podría funcionar realmente el gobierno monárquico. La monarquía francesa no era una amenaza porque actuaba ateniéndose a las leyes y era prudente y estaba bien aconsejada.

Uno de los principales consejeros del joven Francisco I era Claude de Seyssel. En 1519 escribió en un mes *La Grande Monarchie de France*, que ofreció como regalo al rey en su «gozosa entrada» en Marsella. Para Seyssel, la monarquía francesa ejemplificaba la armonía y el orden místico que acompañaban al gobierno monárquico. Mirando de reojo al norte de Italia y los cardenales de Roma, quería demostrar que la monarquía francesa no era arbitraria, sino que por el contrario los reyes franceses respetaban las leyes del país y de la Iglesia. En caso de no hacerlo, cualquier prelado u hombre respetable tendría el deber de reprobar al rey y reprochárselo. Además, argumentaba Seyssel, había otros «frenos» a la autoridad absoluta del monarca francés. Las instituciones del reino, especialmente sus jueces, desempeñaban un papel fundamental en el gobierno de Francia. El poder de los magistrados estaba «más autorizado en Francia que en ningún otro país del mundo del que yo tenga conocimiento». Organizados en parlamentos, su tarea era registrar los edictos reales y asegurar que no entraban en contradicción con la «política» (*politia*) del reino, esto es con las leyes precedentes. Los parlamentos también guardaban las «leyes fundamentales» del reino, que Seyssel definía como sus leyes consuetudinarias, el dominio real (que era «inalienable») y la propia sucesión dinástica (mediante la ley sálica).

LÍNEAS SUCESORIAS DE LA CORONA FRANCESA EN EL SIGLO XVI



La ley sálica estaba vigente entre los francos salios desde principios de la Edad Media. Los juristas franceses, asegurando una descendencia directa de ellos, se concentraban en el aspecto de la ley sálica que limitaba la sucesión al hijo mayor («primogenitura agnática») a fin de excluir a los ingleses de la sucesión al trono francés durante la Guerra de los Cien Años. La ley sálica, única en Europa durante aquel período, no solo apartaba a las mujeres del trono, sino que también excluía cualquier sucesión que pasara por una línea femenina. En 1561 Charles Du Moulin estaba convencido de que «la ley sálica es tan antigua como la corona».

Oficialmente, la ley sálica era la última garantía de la unidad francesa, pero oficiosamente los Valois eran tan prudentes como los Habsburgo en ordenar las piezas del tablero dinástico de forma que si la corona francesa caía en una crisis de sucesión como la que había conducido al desmembramiento del reino durante la Guerra de los Cien Años, siempre fuera posible resucitar un aspirante plausible para la sucesión a través de la línea femenina (véase la tabla 9.3). Las líneas dinásticas colaterales estaban incluidas en la descendencia real.

Cuando, más avanzado el siglo XVI, se produjo una crisis de sucesión en el trono francés, Catalina de Medici siguió la misma orientación. Casó a su hija Margarita («la reina Margot») con Enrique de Navarra, heredero por la distante línea borbónica. Pierre de Bourdeille, *abbé* de Brantôme, registraba que una de las damas de Catalina recibió alborozada la posibilidad de que la reina Margot se convirtiera en reina de Francia por su propio derecho y Catalina le dijo bruscamente que cerrara la boca, pero más adelante la reina madre concedió: «Mi hija sería ciertamente tan capaz de reinar, e incluso más, que muchos hombres y reyes que he conocido». Pero la religión y la política contribuyeron a complicar la sucesión. Distanciada de su marido por la religión y apartada políticamente, Margot parecía inaprovechable para asegurar la sucesión Valois. Por eso cuando Catalina de Medici se encontró con Enrique de Navarra en 1586, le hizo una proposición distinta para resolver la crisis de sucesión. Si él anunciaba su conversión al catolicismo, ella lograría un divorcio de Margot que le permitiera casarse con su nieta Cristina de Lorena. Enrique se casaría pues con la sobrina de su mujer repudiada para echar dos cerrojos con ese matrimonio a la sucesión al trono francés. El rechazo por Enrique de la oferta reflejaba no tanto su protestantismo como su creencia en que la Providencia le destinaba a ser sucesor de la corona francesa, sucedie-

ra lo que sucediera. Aquello abrió en Francia la crisis de sucesión más amarga de aquel período.

Lo que más se apreciaba en aquella época de la «gran monarquía» francesa era la magnitud, organización y dinamismo cultural de su corte. En 1523 la casa real comprendía 540 funcionarios, y su nómina siguió aumentando durante la primera mitad del siglo XVI, sin tener en cuenta el séquito de las reinas, reinas madres e infantes reales, ni los consejeros, notarios, secretarios reales, legaciones extranjeras y un pequeño ejército de parásitos de todo tipo. En total debían de ser casi con seguridad más de mil personas, lo que explica la indisciplina que mencionan los contemporáneos y explica las ordenanzas que intentaban regular aquel maremágnum.

Organizar la corte era una operación difícil, responsabilidad de los altos funcionarios (el *Grand Maître* y el *Grand Prévôt*). El transporte era importante, dado que la corte francesa «progresaba» por todo el reino siguiendo un complejo itinerario dictado por las necesidades de gobernar un Estado grande y heterogéneo a través de las elites locales. Los residentes italianos en la corte se sentían agotados y desconcertados por todo aquel ajetreo; el obispo de Saluzzo escribía a Cosme I de Florencia: «No existe ninguna otra corte como esta. Aquí estamos completamente apartados de los negocios, y si por casualidad surge alguno, no queda hora, día o mes libre para que alguien se ocupe de él. Aquí no se piensa más que en la caza, las mujeres, los banquetes y los traslados [...]». Los muebles, vajilla de oro y plata, tapices y animales de compañía atestiguaban la sofisticación del gusto cortesano, evidente también en la vestimenta, alimentos, etiqueta y un espacio social ampliado para las mujeres en la corte. Algunos cambios incrementaron la influencia italiana, pero las tradiciones cortesanas borgoñonas también desempeñaban un papel junto con las presiones propias de una sociedad civil más compleja.

La necesidad de dar alojamiento a una corte ampliada determinó la posterior actividad arquitectónica de los Valois tanto como su deseo de ostentación. Reconstruir el reino tras la Guerra de los Cien Años suponía que los nobles franceses construyeran sus propias residencias, en las que la defensa ya no era la consideración principal. Al mismo tiempo, las campañas en Italia los pusieron en contacto con la arquitectura clásica del Alto Renacimiento. Durante el reinado de Francisco I, el clasicismo italiano fue activamente alentado por un rey a quien el diseñador arquitectónico Jacques Androuet du Cerceau

considerba «maravillosamente adicto a los edificios». Primero en el valle del Loira, y a partir de 1528 en la Île de France, el conjunto de castillos reales se transformó. En Blois se amplió toda un ala, dándole una nueva fachada de columnas italianas (*loggias*) en el exterior, al estilo del Vaticano de Bramante. A continuación se construyó, en los bosques reales al este de Blois, el nuevo palacio de Chambord. Después de 1528 Francisco I puso en marcha otras transformaciones en el Louvre, St- Germain-en-Laye y Fontainebleau, cuya decoración celebraba la superabundancia, proclamando la grandeza de la monarquía y el Estado francés.

La alta nobleza francesa estaba al mando de la caballería permanente del Estado, la *gendarmerie*. El equivalente civil era el *corps* de funcionarios judiciales y financieros. En el siglo XVI comenzaron a transmitirse los puestos por herencia o comprándolos. En 1515 eran más de 4.000, espina dorsal de los intentos de integración territorial de la monarquía. Las presiones fiscales incrementaban su número y el peso de la venalidad para las finanzas de la monarquía. Parte de los castillos que se conservan en el valle del Loira, lugar de disfrute de las elites gobernantes francesas (Chenonceau, Azay-le-Rideau, Bury) testimonian la riqueza y aspiraciones de aquellos con cuyas habilidades construyó la monarquía francesa su Estado más unificado.

Las expediciones francesas a Italia fueron la respuesta al *imperium* de Carlos V. Carlos VIII, el Rey Cristianísimo (*Rex Christianissimus*), descendía del rey cruzado (San) Luis IX y era el auténtico heredero de Carlomagno. Si Carlos V descendía de Eneas, los antepasados de los franceses también eran troyanos. Otros argumentaban que descendían de Jafet, el hijo mayor de Noé, y que Francia era su tierra prometida. Saint-Denis, el lugar de descanso eterno de los reyes franceses, fue fundado por un santo que había conocido al mismísimo Cristo. Los gobernantes franceses no necesitaban emperadores o papas que validaran su *imperium*. Existían en virtud de haber sido ungidos con el óleo sagrado guardado en Reims para su uso en la ceremonia de coronación. La propaganda francesa hacía gala de su desilusión con respecto a las pretensiones imperiales, mientras ofrecía una alternativa positiva. El *imperium* francés contrastaba con la idea de una *translatio imperii*, una continuidad entre el antiguo imperio romano y el Sacro Imperio Romano. Era prudente, proveedora de leyes y piadosa, comprometida con la reforma de la Iglesia y la paz en la Cristiandad.

Los diplomáticos más capaces de Francisco I —Guillaume du Bellay y su hermano Martin— articularon hábilmente esa versión francesa del *imperium.* Guillaume pasó sus años de formación al servicio de Francia y fue capturado en Pavía. Percibió que se requería una diplomacia paciente, que trabajara entre bastidores, para construir un eje anti-imperial duradero, y eso fue lo que practicó en los cuatro años que pasó en Alemania, entre 1532 y 1536. La proclamación por Carlos V tras su campaña de Túnez de que era el «César más victorioso» (*Caesar invictissimus*) era, como les dijo a los príncipes alemanes en 1535, una advertencia de que el emperador quería subyugarlos. Más adelante, como gobernador de Turín y vicario general del Piamonte, Guillaume mostró que el dominio francés tenía un toque suave y que la puerta del rey francés estaba abierta para los oprimidos por el emperador.

La estrategia de du Bellay, aunque no fuera inmediatamente premiada, floreció bajo el sucesor de Francisco I, Enrique II. Más de treinta visitas reales a las ciudades francesas (entre ellas Lyon en septiembre de 1548; París, en junio de 1549; Boulogne, en mayo de 1550) servían como propaganda contra los Habsburgo. Enrique era representado con su símbolo de una luna en cuarto creciente, en alusión a los flujos y reflujos de la fortuna que gobiernan la historia humana, pero también a la Iglesia, cuyo declive había sido evidente, pero que bajo el liderazgo francés sería reformada y volvería a aumentar su prestigio. Aparecía como un Hércules galo con cadenas que salían de su boca hacia sus súbditos, ganándose lealtades mediante la persuasión y no por la fuerza. Su divisa (diseñada para él por un florentino exiliado, Gabriel Simeoni) era «Hasta llenar todo el universo» (*Donec Totum Impleat Orbem*), como respuesta francesa al «Plus Ultra». La rivalidad entre los Habsburgo y los Valois se ampliaba.

La confrontación entre Habsburgos y Valois

Aquella rivalidad surgida de las guerras italianas se iba a convertir en una gran fuerza desestabilizadora de la Cristiandad durante las décadas de 1540 y 1550. Durante la de 1530 se hicieron grandes esfuerzos por atenuar la gravedad de las diferencias, pero las iniciativas diplomáticas de Francisco I hacia los príncipes protestantes y los otomanos eran conocidas y resentidas en el campo imperial. Entonces, el 1 de

noviembre de 1535, la muerte sin herederos de Francesco II Sforza, duque de Milán, reabrió el destino del ducado, nudo de comunicaciones y corazón estratégico del imperio Habsburgo. Francisco ofreció una resolución centrada en la devolución del ducado a su segundo hijo Enrique, duque de Bretaña (más tarde Enrique II de Francia), pero Carlos respondió diciendo que solo podía aceptar la transmisión del ducado al tercer hijo del rey, Carlos II, duque de Orléans.

Entretanto, Francisco reunió un nuevo ejército cerca de Lyon e invadió las vecinas Piamonte y Saboya, proclamando no obstante que no mantenía ninguna intención hostil hacia el emperador. Carlos respondió con una invasión de Provenza (1536) que resultó frustrada, mientras Francisco denunciaba ante el Parlamento de París a Carlos por sus violaciones unilaterales de la paz de Cambrai y reafirmaba las viejas aspiraciones francesas al condado de Flandes. Sin embargo, con la intervención del Papa y otros intermediarios, ambos bandos acordaron (el 18 de junio de 1538) una tregua de diez años y mantuvieron (el 14 de julio de 1538) un encuentro cara a cara en Aigüesmortes, en el que ambos soberanos acordaron un doble matrimonio, en el que Felipe, hijo de Carlos V, se casaría con una de las hijas de Francisco, y Carlos, duque de Orléans, con una hija o una sobrina del emperador, que llevaría como dote el ducado de Milán. Ambos monarcas acordaron combatir en sus dominios la herejía, y Francisco se comprometió a unirse a una cruzada contra los otomanos. El emperador atravesó toda Francia desde Bayona hasta San Quintín (27 de noviembre de 1539-20 de enero de 1540) en compañía de su anfitrión francés, festejado allí por donde pasaba. Dar cuerpo a los detalles del acuerdo de unidad se demostró no obstante más difícil, y quedaron abandonados cuando la entente se difuminó.

Los esfuerzos franceses por construir una coalición anti-imperial comenzaron ahora a dar fruto. En Alemania, la Liga de Esmalcalda de los protestantes alemanes recibió un nuevo aliado en su coalición en 1541: el duque Guillermo IV de Cléveris, que había heredado el ducado renano de Güeldres en 1538 después de que sus ciudades, molestas con el gobierno de Maximiliano I, hubieran reconocido como duque a Karel van Egmont en 1492. El rey Cristián III de Dinamarca también firmó un tratado con Francia. El flanco oriental de los Países Bajos ofrecía así un bloque cohesionado de aliados a los franceses y Francisco I lanzó una ofensiva con su apoyo en enero de 1542, ocupando Stenay en el Mosela, la puerta de entrada a Luxemburgo. Aquel mismo

año, más tarde, un ejército francés de 40.000 hombres marchó hacia los Pirineos, mientras que otras tropas francesas se movilizaban en el Piamonte y otros dos ejércitos se preparaban para invadir la baja Renania. Pero Perpiñán resistió el asalto y las fuerzas francesas no pudieron evitar que el duque de Cléveris tuviera que rendirse ante las fuerzas de Carlos, quien inició entonces la preparación de una invasión coordinada del norte de Francia al año siguiente. Las fortalezas francesas en el Marne (St Dizier, Vitry, Châlons-sur-Marne, Épernay) fueron cayendo una a una en manos del emperador, quien hizo saber que su objetivo era París. Francisco I aceptó entonces una paz negociada (el Tratado de Crépy, septiembre de 1544), y los términos que los diplomáticos de Carlos le ofrecieron eran tan generosos que algunos contemporáneos se preguntaban por qué se había producido el conflicto. Se retomaron las propuestas de matrimonio por Milán, pero se vieron frustradas por la inesperada muerte de Carlos II, duque de Orléans, el 9 de septiembre de 1545. Francisco ofreció abandonar su oposición a la convocatoria de un concilio de la Iglesia y prometió ofrecer ayuda militar a Carlos si sus antiguos aliados, la Liga de Esmalcalda, se mostraba renuente a aceptar el retorno a la fe católica. El emperador tenía las manos libres para poner fin de una vez y para siempre a las disensiones en Alemania, por la fuerza si era necesario. En realidad había sido el enfrentamiento militar de Carlos con los estados protestantes alemanes de la Liga de Esmalcalda el que le había inducido a mostrarse tan generoso en el Tratado de Crépy.

Enrique II retomó con gran entusiasmo la agenda anti-imperial francesa al acceder al trono en 1547, estableciendo los fundamentos para un ataque coordinado contra Carlos V. El ejército y la armada francesas se reorganizaron y se reforzaron, se estudió la posibilidad de un ataque contra las posesiones españolas en el Nuevo Mundo y se consolidaron las finanzas del Estado. Se recuperó Boulogne de los ingleses, y Enrique entró en la ciudad como un héroe. Los agentes y comandantes franceses fueron tomando posiciones en la península italiana y los exiliados contrarios a los Habsburgo encontraron un lugar al sol en su corte. Sus diplomáticos reanudaron los contactos con los parlamentos protestantes en Alemania, cuyas fuerzas, tras haber sido aplastadas por el emperador en Mühlberg (abril de 1547) recobraron el aliento al unírseles el margrave Hans von Brandenburg-Küstrin. Su mayor triunfo fue el obtenido por Jean de Bresse, obispo de Bayona, quien entró en negociaciones secretas con el elector Mau-

ricio de Sajonia y el margrave Albrecht Alcibiades de Brandenburg-Kulmbach en octubre de 1551. Tres meses después Francia acordó en el Tratado de Chambord proporcionar a la alianza protestante alemana una ayuda de 230.000 escudos inmediatamente y 60.000 escudos al mes a partir de entonces a cambio de su reconocimiento de los derechos franceses a todas las ciudades imperiales francófonas, «Cambrai, Metz, Toul, Verdún, y todas las demás que pueda haber». Los diplomáticos franceses tenían un extenso plan para un nuevo *imperium* basado en el legado de Carlomagno, construido en torno a las antiguas tierras merovingias y que incluía los Países Bajos y Renania. Los principados alemanes pertenecerían a él por libre decisión, convirtiéndose el rey francés en su «protector». El cardenal de Lorena había diseñado incluso un sello en el que la *fleur de lys* se veía rodeada por los *cachets* de los príncipes alemanes.

Los preparativos franceses dieron lugar a un ataque coordinado en 1552 contra los Habsburgo. Los franceses invadieron Italia, Alemania y los Países Bajos y lanzaron operaciones navales en el Mediterráneo y en el Atlántico. El principal ejército (con 35.000 soldados) fue dirigido por el propio rey a Lorena. Alcanzó el Mosa y tomó Toul sin necesidad de combatir. Metz cayó el 17 de abril de 1552 y las fuerzas francesas se desplazaron hasta Hagenau, al borde del Rin. La propia Estrasburgo parecía vulnerable. Carlos, agobiado por la gota y deprimido por la traición de las asambleas protestantes, se vio obligado a reunir de inmediato a 150.000 hombres para defender el imperio. El resultado fue un asedio invernal de los franceses por las fuerzas imperiales en Metz, que duró tres meses, desde octubre de 1552 hasta enero de 1553. Al final, el emperador se vio obligado a retirarse. Las fuerzas francesas mandadas por el duque de Guisa mostraban el águila imperial encadenada a las columnas de Hércules con la inscripción *Non ultra Metas* (lo que podía entenderse como «no más allá de los límites», o también «no más allá de Metz»). Aquella retirada fue el momento en que el hermano de Carlos, Fernando, percibió que, para evitar la desintegración del imperio, tenía que llegar a un acuerdo con los herejes.

Mientras eso sucedía, tropas francesas invadieron Córcega en 1553, iniciando una guerra civil, mientras que una fuerza expedicionaria avanzaba hacia el sur atravesando Toscana para ayudar a la República de Siena. En 1552 esa ciudad había expulsado a la guarnición que Carlos V le había impuesto. Como represalia, el emperador envió a su general Gian Giacomo de Medici para asediarla. Las fuerzas francesas

bajo el mando de Pietro Strozzi fueron derrotadas en la batalla de Marciano (cerca de Arezzo, 2 de agosto de 1554). Tras un heroico asedio durante tres años, Siena capituló finalmente y fue incorporada al ducado unificado de Toscana.

En Picardía los franceses eran vulnerables. Fue allí donde Carlos lanzó su contraataque, desplazando las fuerzas que habían fracasado en Metz para conquistar la ciudad fortificada de Thérouanne, un puesto avanzado francés en Flandes. Como estaba bien abastecida y recientemente renovada, en torno a Enrique II todos pensaban que podría resistir, pero cayó frente al ataque por sorpresa y, tras un mes de bombardeos, le siguió Hesdin (julio de 1553). Tres ejércitos franceses se reagruparon en 1554 para recuperar la situación, devastando el sur de los Países Bajos y tomando varias fortalezas. Cuando Carlos V anunció su abdicación en 1555 se produjo una breve tregua y un respiro. Pese a la acumulación de señales de agotamiento financiero, Enrique II se comprometió a una nueva expedición italiana en septiembre de 1556, dirigida por la estrella en ascenso en la corte francesa, el duque Francisco de Guisa, un príncipe extranjero (*prince étranger*) de la línea menor de la casa de Lorena en la corte francesa. Justo cuando se empantanó en Italia al año siguiente, el ejército francés tuvo que hacer frente en las fronteras de Picardía a una fuerza española mayor (de más de 50.000 soldados), mandada en persona por el joven Felipe II. Pese a todos sus esfuerzos, las fuerzas francesas bajo el mando del condestable Anne de Montmorency solo pudieron reunir a la mitad de ese número para defender su frontera septentrional. Aquel ejército, que trataba de defender la ciudad fronteriza de San Quintín, fue derrotado el 10 de agosto de 1557. Los españoles conquistaron todas menos una de las 57 banderas francesas. Más de 2.500 soldados franceses fueron muertos, entre ellos muchos comandantes. El propio condestable fue capturado y la ruta hacia París quedaba abierta. Se llamó a Guisa para que regresara desde Italia, y el rey y sus asesores más cercanos tuvieron que afrontar críticas sin precedentes.

El duque de Guisa fue quien mejor aprovechó la situación. Presentándose como salvador de Francia, organizó un asalto contra Calais a mediados del invierno. Sorprendentemente, tras dos días de bombardeos, en las murallas del castillo se abrió una brecha y el 8 de enero los defensores ingleses se rindieron. Con Calais en sus manos, Enrique II tenía la baza que necesitaba para asegurar el rescate y liberación del condestable. El delfín francés, Francisco (que más tarde se convertiría

en el rey Francisco II), era un instrumento potencial en cualquier tratado de paz, ya que mediante su matrimonio con la hermana de Felipe II se esperaba lograr la reconciliación de las dos casas reinantes. Pero resultó que había una novia aún más atractiva para el delfín, con el respaldo entusiasta del duque de Guisa. Se trataba de María Estuardo, que no solo era la heredera del trono escocés, sino que también podía aspirar al trono de Inglaterra si (como evidentemente parecía) María Tudor moría sin hijos y se podía apartar a la princesa Isabel del trono inglés como bastarda. María Estuardo era una carta de triunfo, una reina de corazones si no un as. El 19 de abril de 1558 tuvieron lugar los esponsales en el Louvre y el 24 de abril la boda en la catedral de Nôtre Dame en París. El contrato de matrimonio dio a Francisco el título de rey de Escocia hasta que heredara el trono francés. Los dos reinos se unieron en sus escudos de armas y en noviembre de 1558 añadieron también el de Inglaterra. En cláusulas secretas, no obstante, el acuerdo era que si María moría sin haber tenido un hijo, sus derechos a Inglaterra y Escocia pasarían a la dinastía Valois y Escocia y sus rentas pasarían a Enrique. De una forma u otra se estaba gestando una monarquía doble franco-británica.

También hubo complejas negociaciones para trazar una línea bajo los largos, amargos y costosos conflictos Habsburgo-Valois, en las que participaron plenipotenciarios españoles y franceses, y más tarde también ingleses, a partir de octubre de 1558. La reconciliación dinástica se cimentó mediante un doble matrimonio. El duque Emanuel-Filiberto de Saboya quedó prometido a Margarita, hermana del rey francés Enrique II, con lo que se cubría el sonrojo de este último por la devolución de Saboya y el Piamonte a la casa de Saboya. El otro matrimonio era el de la hija mayor de Enrique, Isabel, con el propio Felipe II; con la muerte de María Tudor en noviembre de 1558, Felipe II pudo introducir esa cláusula en el tratado cuando su negociación estaba ya bastante avanzada. El mayor obstáculo fue lo sucedido en Calais, que desde noviembre de 1558 estaba en manos de la reina protestante Isabel I. Al final, se acordó que Francia lo mantendría durante ocho años, período tras el cual sería devuelto a Inglaterra. Francia proporcionaría una garantía de 500.000 escudos como muestra de buena fe, y ambas partes aceptaron que cualquier violación de la paz dejaría sin efecto los términos del tratado.

Francia mantuvo los tres obispados imperiales francófonos en Lorena (Metz, Toul y Verdún), y dado que Felipe no era emperador, se

limitó a presentar una protesta por esa violación de las fronteras del imperio. Francia recuperó San Quintín y otras tres fortificaciones en el sur de los Países Bajos a cambio de cuatro que en aquel momento estaban en poder de Francia. Francia renunció a sus pretensiones dinásticas en Italia y el duque de Saboya recuperó su ducado. Todo lo que le quedó a Francia de sus incursiones en Italia fueron el ducado de Saluzzo y unas pocas fortalezas en el Piamonte, incluido Turín. El conflicto dinástico a gran escala no alteró mucho las fronteras de la Cristiandad, pero creó fisuras políticas e intersticios en los que florecía el protestantismo, y una montaña de deudas que comprometía la estabilidad de los estados implicados.

La Cristiandad y el Imperio Otomano

La primera expansión otomana durante la primera mitad del siglo XVI parecía presagiar una catástrofe. En 1521 tomaron Belgrado; en 1526 se abrió a sus fuerzas la llanura central de Hungría y cayó Buda. Tres años después el sultán Solimán I (el Magnífico) puso sitio a la propia Viena. El este de Hungría quedó en manos de los otomanos y Transilvania, un Estado formalmente independiente, parecía que iba a seguir la misma suerte. Los Habsburgo y los Jagellón ya no estaban protegidos por estados-tapón sino en la línea del frente de la Cristiandad.

Al mismo tiempo los otomanos ampliaron su presencia en el Mediterráneo. La conquista de Siria y Egipto en 1517 les proporcionó una larga franja costera en el Mediterráneo oriental con muchos puertos. Desde allí podían hacer causa común con los estados bereberes, precisamente en el momento en que las rivalidades intensificadas de la Cristiandad en la península italiana, así como la creación del reino compuesto Castilla-Aragón-Nápoles y luego del imperio Habsburgo hacían de las comunicaciones en el Mediterráneo una cuestión estratégica central. En 1522 los otomanos pusieron sitio a los caballeros cruzados de San Juan de Jerusalén (Hospitalarios) y los expulsaron de Rodas. En el plazo de solo una generación, Venecia perdió gran parte de su imperio marítimo, rindiendo entre 1537 y 1540 la mayoría de las islas que le pertenecían en el archipiélago griego. Solo le quedaban Chipre, Creta y algunas bases en el Adriático, e incluso estas se veían amenazadas con frecuencia. La Cristiandad tenía razones para temer a los otomanos.

La propaganda otomana alimentaba aquella ansiedad. Sus conquistas nutrían el desarrollo y difusión de una ideología imperial que justificaba lo que habían adquirido hasta entonces y proclamaba sus aspiraciones al dominio mundial. Recurriendo al principio islámico de la «guerra santa» (*ghâzâ*) —especialmente después de conquistar La Meca y otros lugares sagrados islámicos, y de absorber a los mamelucos de Egipto—, el sultán heredó el título de «sirviente de los dos santuarios» y la protección del antiguo califato para la casa del islam (*dâr- al'Islâm*), aspirando a convertir el mundo entero. A partir del sultán Mehmed II, la Sublime Puerta otomana controlaba el *imperium* adquirido con la conquista de Constantinopla. El pintor italiano Gentile Bellini retrató a Mehmed II como descendiente de Alejandro Magno, añadiendo bajo la pintura: «Emperador del mundo» (*Imperator Orbis*).

Solimán I heredó esas tradiciones, incluyendo el título de «distribuidor de las coronas de los grandes monarcas del mundo», que confirmó en 1529 en la parte otomana de Hungría cuando instaló a Juan de Zápolya [Szapolyai János] en el trono del rey Esteban con la corona húngara de la que los otomanos se habían apoderado, justo cuando estaba a punto de ser transportada en secreto a Viena. Solimán dejó de sentarse con las piernas cruzadas sobre un diván para recibir a los embajadores, y en su lugar instaló un trono cubierto de joyas incrustadas. En 1532 los joyeros venecianos completaron la obra con un casco ceremonial de guerrero para el sultán, encargado por el gran visir Ibrahim Pashá y compuesto por cuatro coronas concéntricas (una más que la del Papa), resplandeciente con perlas gigantescas; estaba deliberadamente diseñado para eclipsar las aspiraciones al *imperium* del Papa y del Sacro Emperador Romano. Al verlo en 1532, los embajadores enviados por los Habsburgo quedaron como «cadáveres sin habla». Desde los puestos avanzados de la Cristiandad en Viena y Venecia llegaban informes inquietantes de las aspiraciones del sultán a conquistar Roma. Los magos e ilusionistas otomanos recurrían a las expectativas milenaristas tan corrientes en los países ribereños del Mediterráneo entre los judíos y los cristianos convertidos al islam, presentando a Solimán como un mesías musulmán (*mahdi*) cuyo reinado llegaría hasta los últimos días antes de convertirse en el milenio islámico (1592-1593).

La expansión otomana confirmaba esas preocupaciones. En 1480 saquearon Otranto, en el sur de Italia, lo que indicaba que la península

italiana se había convertido también en una línea de frente. Cada nuevo avistamiento de la flota otomana y cada desembarco hostil de los piratas bereberes hacía sentir de nuevo los peligros para las comunidades cristianas en torno al Mediterráneo. Fue el temor a los turcos a las puertas de Roma, y también como respuesta al reciente saqueo de la ciudad, lo que llevó al papa Pablo III a encargar a Antonio da Sangallo la construcción de una enorme muralla en torno a la ciudad. El virrey de Carlos V en Nápoles, Pedro de Toledo, inició la construcción de torres de vigilancia y emplazamientos defensivos a lo largo de la costa. Ferrante Gonzaga supervisó la construcción de 137 torres a lo largo de las costas de Sicilia.

Tanto en la península italiana como en Europa oriental la ansiedad por las incursiones otomanas se transmitía en hojas impresas, ordenanzas para las levas militares, debates en los consejos de Estado, sermones desde el púlpito, imágenes y cantos populares. En sociedades fronterizas como Croacia, los nobles locales que actuaban como primera línea de defensa transmitían su angustia a todo el imperio Habsburgo. Pese a sus divisiones, este último aceptó su responsabilidad de unirse y movilizarse frente a la amenaza que venía del este. Cuando llegó a Estrasburgo la noticia de que Solimán había puesto sitio a Viena en 1529, sus concejales (muchos de ellos protestantes y suspicaces frente al emperador) no debatieron sobre la ayuda que podían enviar, sino tan solo cuántos soldados podrían reunir y en qué plazo. El temor a los turcos no se limitaba a los territorios más cercanos al peligro, sino que por el contrario impregnaba la literatura y la conciencia de Francia e Inglaterra y era expresada elocuentemente por gente que probablemente nunca había visto de cerca a un otomano.

Las ideas sobre una cruzada antimusulmana se veían reforzadas por el estereotipo cristiano de los «turcos», que atravesaba el discurso popular y el de la elite, se reflejaba en la diplomacia internacional y en los análisis políticos y reforzaba una lógica de oposición prevalente. Los turcos eran los enemigos de Cristo, como había dicho el papa León X en su bula *Constituti iuxta*, de abril de 1517, en la que pedía a los gobernantes de la Cristiandad que dejaran a un lado sus querellas para combatir contra «los turcos y otros infieles» que «ignoran la verdadera luz de la salvación debido a la obstinación de sus mentes», y que son «enemigos irreconciliables de Dios y perseguidores inveterados de la religión cristiana». Cuando Carlos V anunció en 1535 a las Cortes de Castilla su intención de encabezar una expedición contra los

turcos, lo justificó como una empresa contra «el perpetuo enemigo de nuestra sagrada fe católica».

Esas preocupaciones colectivas se expresaban a menudo en términos apocalípticos. El colapso de la Cristiandad frente a las fuerzas del islam se había presentado con frecuencia durante la Edad Media como un anuncio de la llegada del Juicio Final, pero ahora obtenía una nueva especificidad. En las ciudades del norte de Italia, predicadores radicales proclamaban la necesidad de una reforma moral y social en la Cristiandad y el surgimiento de un príncipe guerrero que dirigiera una cruzada contra los turcos en una batalla cósmica. El auge de la literatura popular de portentos y profecías añadía una dimensión de urgencia a la preocupación general por la amenaza turca. El fracaso de los líderes políticos y espirituales de la Cristiandad en defenderla no hacía más que intensificar los temores sobre la expansión otomana que habían alimentado desde el principio las angustias apocalípticas.

Aquel fracaso era evidente para quienquiera que quisiera verlo. A medida que el imperio marítimo de Venecia se iba contrayendo, sus senadores debatían ansiosamente si era mejor apaciguar a los otomanos o resistirse a su avance. En 1538, uno de ellos decía: «Cada vez que hemos hecho la guerra a los turcos, hemos perdido». Enviaron embajadores a Roma, Viena y otros lugares buscando alianzas contra el «enemigo común». Aquellos senadores tenían inversiones sustanciales en la Terraferma veneciana. Para protegerse en las guerras italianas se aliaban con unos o con otros sin pretender hacer causa común contra un enemigo externo, pero los tratados de paz que pusieron fin a los conflictos entre príncipes en la primera mitad del siglo XVI solían justificarse apelando a los deseos de todas las partes de emprender una cruzada. Así, en el Tratado de Madrid (enero de 1526), firmado por Francisco I con el emperador mientras era rehén de este, ambas partes reafirmaban solemnemente que su «intención *principal*» era poner fin a sus diferencias particulares a fin de concentrarse en el «objetivo universal» de las «empresas contra los turcos y otros infieles». Tres años después, el preámbulo a la Paz de Cambrai (agosto de 1529) proclamaba solemnemente la necesidad para todos sus signatarios de trabajar juntos para oponerse a «las invasiones que los turcos, enemigos de la fe cristiana, han perpetrado contra la Cristiandad durante sus luchas intestinas». La paz de Crépy (septiembre de 1544) comprometía a Francisco I a proporcionar 600 caballeros y 10.000 infantes para combatir en Hungría «para repeler a los turcos

y sus fuerzas». Esas cláusulas, esenciales en la retórica de los tratados de paz, evidenciaban la frustración de los líderes de la Cristiandad y su impotencia para plasmar una agenda con la que la mayoría de ellos estuvieran de acuerdo.

El Papa se comprometía a unirse a los príncipes seculares en la causa de la cruzada, porque confirmaba su destino como líder espiritual de la Cristiandad y mediador de la paz entre las naciones. Ese papel se hizo más difícil de compaginar con el del príncipe papal, cuyos intereses temporales requerían que protegiera y consolidara los Estados Pontificios participando en las contiendas en la península italiana y en otros lugares. La Reforma lo hizo aún más difícil, ya que el papado difícilmente podía apelar a la lealtad de los príncipes protestantes. Cuanto más proclamaba la urgencia de unir a la Cristiandad en una cruzada, más percibía su propia incapacidad para dirigirla, pero no por eso dejó de intentarlo. Para el papa Pablo III, la concordia entre los príncipes rivales de la Cristiandad y los comienzos de la Reforma de la Iglesia, considerados como su complemento, eran los preliminares esenciales para el inicio de una cruzada. La amenaza otomana aportaba coherencia a los emisarios papales enviados a toda Europa a tal efecto, la prudente apertura a la Reforma de la Iglesia en 1536 y la voluntad papal de unirse a los esfuerzos imperiales para conseguir una reconciliación con los estados luteranos en 1539-1541. Durante un breve tiempo parecía como si esos esfuerzos pudieran tener éxito. Carlos V y la República de Venecia estaban dispuestos a dar una oportunidad a la reconciliación. En mayo de 1538 el propio Pablo III se convirtió en intermediario entre Carlos V y Francisco I en las negociaciones de Niza, donde ambas partes reconocían el peligro para la «pobre Cristiandad» derivado de las disensiones principescas; pero aquel momento pasó. Las negociaciones con los luteranos en Alemania llegaron a un punto muerto, las relaciones entre Francisco y Carlos se ensombrecieron una vez más, y la Reforma de la Iglesia adoptó un tono diferente con la convocatoria del Concilio de Trento en 1547. En el momento de la muerte de Pablo III en 1549, el Papa ya no era, por mucho que lo deseara, el primado de la Cristiandad.

Los otomanos suponían una amenaza directa para el imperio Habsburgo, pero esto complicaba la tarea del emperador de unir a otros soberanos de la Cristiandad a la causa de la cruzada. Al ser interpretada esta como una ofensiva anti-otomana, quedaba menos claro cuál podía ser su propósito: Constantinopla era impensable; Jerusalén

era impracticable; y objetivos más limitados estaban inextricablemente asociados a los intereses dinásticos y materiales de los propios Habsburgo, por lo que persuadir a otros príncipes para que se les unieran resultaba cada vez más difícil. La defensa de Viena en 1532 ofreció una posibilidad, y Carlos V también aprovechó la tozuda resistencia de la pequeña ciudad fortificada húngara de Köszeg para reunir una numerosa coalición para defenderla. Pero aunque la salvación de Köszeg se presentara como un triunfo de aquel ejército cruzado, de hecho los turcos se habían retirado semanas antes de que llegara.

Tres años después, el bastión de los corsarios bereberes en Túnez ofrecía otro blanco expugnable. Las fuerzas navales de Carlos V en el Mediterráneo occidental se habían visto reforzadas por la defección en julio de 1528 del almirante-*condottiero* genovés Andrea Doria, que se había pasado al servicio de los Habsburgo abandonando la Capitanía General de la flota francesa del Mediterráneo. El emperador también puso a su servicio las galeras de la Orden de San Juan de Jerusalén, que en 1530 se convirtió en Orden de Malta estableciéndose en esa isla a cambio de la entrega anual de un halcón como tributo. El 15 de junio de 1535 las fuerzas imperiales coaligadas, formadas por unos 35.000 hombres, desembarcaron de una flota de un centenar de navíos de guerra y otros 300 barcos diversos, y al cabo de un mes de asedio, el puerto de Halq al Uadi se rindió y una semana más tarde cayó Túnez (en lo que ayudó un levantamiento de los esclavos de la alcazaba). Dado el peligro de un contraataque de las galeras de Barbarroja, el emperador optó por abandonar Túnez y retirarse a Nápoles, donde fue recibido como un nuevo Escipión, el conquistador de Cartago. Una vez que Carlos V había demostrado sus credenciales cruzadas, no obstante, su atención se vio atraída por otros conflictos. La subsiguiente Liga Santa junto a las fuerzas genovesas, romanas y venecianas tuvo un pobre resultado el 28 de septiembre de 1538 en la batalla naval de Preveza, en la costa noroccidental de Grecia, que selló el dominio turco en la península helénica. Venecia llegó a un acuerdo de paz con la Sublime Puerta otomana en 1540.

Al año siguiente Carlos V organizó su última expedición militar contra los otomanos. Fue otra operación anfibia, esta vez dirigida contra la fortaleza norteafricana de Argel. Quinientos buques que transportaban 25.000 soldados se pusieron en camino, pero el mal tiempo descompuso su desembarco. Los argelinos aprovecharon aquella circunstancia y organizaron salidas contra la fuerza expedicionaria, que

se vio rodeada. Los que pudieron se retiraron a los barcos que habían anclado en el cabo Matifú, pero la operación fue un fracaso: se perdieron 17 galeras y 130 carracas, junto con miles de vidas.

Aquella derrota era gemela de otra terrestre aquel mismo año en el asedio de Buda. La desastrosa derrota en Mohács de 1526 había acabado con la dinastía Jagellón en Hungría y había dispersado a sus partidarios aristocráticos. Los turcos se retiraron inicialmente tras las Puertas de Hierro después de la batalla, dejando Hungría como un vacío de poder en el que las aspiraciones a la sucesión «real» por el archiduque Fernando eran rechazadas por la elite noble que gobernaba el país en favor de uno de los suyos: Juan de Zápolya, que parecía más capaz de restaurar el reino húngaro. Fue debidamente elegido como rey Juan I de Hungría en la Dieta de Székesfehérvár el 10 de noviembre de 1526, pero al cabo de un año tuvo que hacer frente a un levantamiento popular fomentado por el archiduque Fernando, encabezado por un mercenario serbio de nombre Jovan Nenad, conocido como «El Negro» debido a una peculiar marca de nacimiento, que se proclamó zar. Un ejército de la Hungría septentrional, con ayuda transilvana, derrotó a las fuerzas de Nenad en la batalla de Szödfalva (25 de julio de 1527), pero se había hecho evidente la división de Hungría. Zápolya fue aplastado meses después por una fuerza compuesta por alemanes, austríacos y húngaros partidarios del archiduque Fernando en la batalla de Tokaj (27 de septiembre de 1527) y se retiró al exilio en Polonia. Fernando fue tejiendo lazos poco a poco con las familias aristocráticas húngaras en el oeste y el norte del país, de las que iba a depender en el futuro la fortuna de los Habsburgo austríacos, y comenzó a construir desde Bratislava las instituciones básicas mediante las que iban a gobernar el país él y sus sucesores.

La mayor parte de la nobleza húngara aceptó la coronación de Fernando en Székesfehérvár el 3 de noviembre de 1527, pero Zápolya estaba todavía en liza, como líder de las fuerzas populistas contrarias a los Habsburgo en Hungría y Transilvania. Reconocido como rey por el sultán otomano, consolidó su apoyo en el norte y este de Hungría hasta su muerte en Sebes (actual Rumania), en 1540. Pero un año antes se había casado con Isabel Jagellón, con la que tuvo un hijo, Juan Segismundo, nacido en Buda dos semanas antes de su muerte. Su madre, actuando como reina consorte, supervisó la coronación de Juan Segismundo como rey de Hungría en una Dieta y gobernó en su nombre con el apoyo de los otomanos y el asesoramiento de un monje conoci-

do como «fray Jorge». El archiduque Fernando eligió ese momento para eliminar a su rival húngaro y se proclamó protector de Hungría. Reunió un gran ejército (unos 50.000 alemanes, austríacos y de otras procedencias) bajo el mando de Wilhelm von Roggendorf, canciller de su corte, que puso sitio a Buda en el verano de 1541. Pero el asedio fracasó, y lo que es peor, el ejército otomano entró en escena el 21 de agosto, derrotando al ejército de Fernando, y los otomanos ocuparon el centro de Hungría durante los siguientes 150 años. Buda se convirtió en una ciudad musulmana. Isabel y su pequeño heredero fueron enviados (junto con fray Jorge) a Transilvania. El llamamiento de Fernando a su hermano Carlos en petición de ayuda cayó en oídos sordos, y durante un tiempo se mantuvieron enfrentados sobre cómo repeler a los otomanos en el sureste de Europa. Los Habsburgo no consiguieron unir sus propias tierras contra los turcos, y menos aún al resto de la Cristiandad.

Nada indicaba más claramente la cambiante naturaleza de la confrontación entre la Cristiandad y el imperio otomano que la «impía» alianza entre Francia y este último, esbozada desde la consolidación de la hegemonía de Carlos V sobre la península italiana en 1530. El acercamiento inicial, inscrito en la política Valois de establecer todo tipo de alianzas contra el imperialismo dinástico Habsburgo, fue informal y a través de intermediarios, en particular piratas bereberes. Carlos V lo supo casi desde un principio pero vaciló entre denunciarlo abiertamente o persuadir en privado a Francisco I para que lo abandonara. A raíz de la campaña de Túnez y tras el ataque del emperador a Provenza en 1536, Francisco I recurrió a las fuerzas navales de Barbarroja, aliado del sultán en el Mediterráneo occidental, para hacer frente a las de Andrea Doria en Génova. En 1537 la alianza franco-otomana proyectaba una invasión de la península italiana; de ahí la urgencia del papa Pablo III por alcanzar una reconciliación en aquel momento. En 1537 trece galeras francesas se unieron a la escuadra naval otomana que atacó Corfú. Cinco años después, una flota de 110 galeras bajo el mando de Barbarroja apareció ante las costas de Marsella en julio de 1543, con el embajador francés ante la Sublime Puerta a bordo, dispuesta a tomar parte en una invasión franco-otomana de Niza (que entonces formaba parte del ducado de Saboya), en una de las primeras batallas en las que unos cristianos luchaban junto a los otomanos contra otros cristianos. En septiembre Barbarroja pidió abastecimiento para su flota en un puerto francés, y Francisco I puso

Toulon a su disposición, ordenando que todos sus habitantes excepto los cabezas de las grandes familias abandonaran la ciudad, convertida durante ocho meses en campamento otomano.

MONSTRUOSO GOBIERNO

En los estados dinásticos cristianos había una paradoja política. Eran patriarcales, pero las mujeres eran esenciales para su estrategia dinástica. Por un lado, el poder se expresaba en términos abrumadoramente masculinos. Juan Bodino (abiertamente misógino) expresó lo que muchos de sus contemporáneos consideraban axiomático: que la familia, bloque fundamental de la sociedad y el Estado, institucionalizaba el poder masculino. Según decía, «todas las leyes y costumbres hacen al marido dueño de las acciones de su mujer y del disfrute de la riqueza que ella herede». Tal absolutismo marital no daba *carte blanche* a los «maridos caprichosos» para hacer lo que se les antojara, pero Bodino dejaba claro que la ley estaba de parte del marido. Por otro lado, la presencia femenina era una realidad omnipresente en los estados dinásticos, en una medida desconocida hasta entonces. Durante el período comprendido entre 1515 y 1621 hubo dieciséis regencias femeninas en Europa, que juntas constituían alrededor de 140 años. Además hubo cinco reinas que gobernaban en nombre propio. A las reinas se les concedía su propia residencia, séquito y estatus, y el Renacimiento puso de moda la exaltación de la belleza y virtud femeninas. La Cristiandad tenía que adaptarse a esa presencia femenina.

Las mujeres eran esenciales para la política de los estados dinásticos. Los nacimientos eran acontecimientos políticos. El sexo era la urdimbre de la política de la corte. Las noches de bodas eran públicas, y entre los presentes había notarios para levantar acta. Francisco I y el papa Clemente VII estuvieron presentes en las nupcias («justas de cama») entre Enrique II, quien entonces contaba catorce años, y Catalina de Medici. Brantôme aseguraba haber visto a Francisco II de Francia «caer varias veces» en la cama con María Estuardo, afirmando que los testículos de aquel adolescente de catorce años no habían descendido aún de su pelvis. Las relaciones reales eran tema de intensa especulación. Los rituales no dejaban duda en cuanto a la magnitud de la ocasión. Las embarazadas vestían ropas de importancia histórica

para la dinastía y para propiciar un buen parto se desplegaban reliquias de buen agüero, lo que no es de sorprender dado que durante el siglo XVI más de la mitad de las reinas Habsburgo, por ejemplo, murieron de parto. La pobre Catalina de Austria, prima y esposa de Juan III de Portugal, tuvo nueve hijos e hijas, pero *ninguno* de ellos vivió hasta los veinte años. Los dos primeros matrimonios de Enrique VIII dieron lugar, según se registró, a 14 embarazos, pero solo sobrevivieron dos de sus hijas. Los estados dinásticos estaban sometidos a un azar biológico *que no* era el de la concepción, sino la dificultad para llevar hasta el final un embarazo, lo que amenazaba la continuidad dinástica.

La entrega del poder a una reina regente reflejaba el arraigo dinástico, si bien su ejercicio real dependía de las circunstancias. De la correspondencia de Carlos V con su tía Margarita de Austria y su hermana María de Hungría se deduce claramente que, aunque se sometían a su voluntad, él les concedía un amplio margen de maniobra. Algo muy diferente sucedía con la reina Isabel en España, regente entre 1529 y 1532, y de nuevo entre 1535 y 1539. Carlos recordaba la rebelión de los comuneros y la vigilaba estrechamente. Las mujeres regentes eran a menudo inducidas o preferían ceder su poder a algún otro. En el verano de 1566 la reina María Estuardo de los escoceses depositó su confianza en su músico y secretario privado David Rizzio, con trágicas consecuencias. Ningún acontecimiento político de aquel período fue más turbio; ella se había casado el 20 de julio de 1565 con Enrique Estuardo, lord Darnley, y había quedado embarazada. Darnley sospechaba que el hijo era de Rizzio y asesinó a este en el palacio de Holyrood en presencia de la reina. El niño (Jacobo Estuardo, VI de Escocia y más tarde I de Inglaterra) nació el 11 de junio de 1566, y María concedió sus favores a James Hepburn, conde de Bothwell. Darnley intentó una reconciliación con la reina pretendiendo el papel de «consorte coronado» para sí mismo, lo que significaba bastante más que lo que le concedía por derecho su matrimonio. El 10 de febrero de 1567 el cuerpo de Darnley y el de su ayuda de cámara fueron hallados en el jardín de Kirk o' Field de Edimburgo, donde se alojaba. Vestía únicamente su camisón de dormir y durante la noche se había producido una explosión en la casa. Tanto él como su criado habían sido estrangulados y la explosión fue posiblemente un intento de encubrir los asesinatos.

María Estuardo quedó entonces prisionera del incontrolado Bothwell, sobre quien recaían las sospechas del asesinato. El Consejo Privado inició un proceso contra él el 12 de abril de 1567, pero fue

puramente formal y quedó absuelto aquel mismo día. Dos semanas después, el 24 abril, mientras María viajaba desde el Palacio de Linlithgow hasta Edimburgo, Bothwell la emboscó con 800 hombres y la obligó a seguirle hasta su castillo en Dunbar. Las pruebas circunstanciales sugieren que la violó. El 12 de mayo María lo hizo duque de Orkney, y tres días después se casaron en la Gran Sala de Holyrood. A continuación se produjo un levantamiento contra ellos como consecuencia del cual María fue encarcelada en el castillo de Loch Leven (el 15 de junio) y obligada a abdicar en favor de su hijo Jacobo, que en aquel momento solo tenía un año de edad. Tras un intento infructuoso de recuperar el trono, María huyó a Inglaterra buscando la protección de su prima Isabel I. El hilo conductor de esos acontecimientos fue la vulnerabilidad de María en un reino dividido. Las mujeres en el poder eran las primeras en ser acusadas de cuanto iba mal.

En la mayor parte de la Cristiandad las reinas reinaban únicamente como regentes, pero en las Islas Británicas eran monarcas de pleno derecho. Tres reinas (si incluimos el reinado durante nueve días de lady Jane Grey, en julio de 1553) ocuparon sucesivamente el trono de Inglaterra: medio siglo de gobierno femenino. A los protestantes de la época les resultaba fácil oponerse a María Tudor y obligarla a interrumpir su experimento político. Christopher Goodman, antiguo profesor de teología en Oxford, que se había exiliado en Renania y Ginebra, explicaba en una obra publicada en 1558 que el gobierno de una mujer iba «contra la naturaleza y el orden establecido por Dios». Los súbditos no estaban obligados a obedecer a las reinas, especialmente cuando perseguían a los elegidos de Dios. También desde Ginebra, John Knox hizo sonar en el verano de aquel mismo año *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* [El primer toque de trompeta contra el monstruoso gobierno de las mujeres], en el que declaraba: «Qué abominable es ante Dios el Imperio o Gobierno de una mujer malvada o de una traidora y bastarda» y nadie dudaba de que se refería a las dos Marías (Tudor y Estuardo). Exhortaba a su deposición inmediata, si bien omitió su nombre en la portada para preservar su seguridad. Ni siquiera el reformista ginebrino Juan Calvino supo hasta un año después quién había sido su autor.

Pero para entonces María Tudor estaba muerta e Isabel I había ascendido al trono de Inglaterra. Irritada, encargó a John Aylmer que escribiera una respuesta a Knox, lo que constituía a medias una trampa porque Aylmer compartía en buena medida los argumentos de Knox.

En *An Harborowe for Faithfull and Trewe Subjects* [Un amparo para súbditos fieles y leales] (1559) criticaba sus errores atribuyéndolos a un celo excesivo. El derecho a reinar de Isabel I le llegaba de nacimiento y había sido decidido por la providencia del Todopoderoso, quien había decretado que Inglaterra no era «una mera monarquía, como algunos creen por falta de consideración, ni una mera oligarquía, ni una democracia, sino que en su gobierno se combinan todos esos». Era un Estado mixto del tipo que había recomendado Aristóteles, una combinación de «monarquía, oligarquía y democracia». Aylmer les dijo a los ingleses lo que ya sabían: que Inglaterra era una «república monárquica» en la que ellos eran ahora ciudadanos activos, conscientes de que la salvación del Estado dependía de ellos tanto como de su reina virgen, soltera y sin herederos.

Los reinados de María e Isabel planteaban enigmas dinásticos irresolubles. En el caso de María, el rompecabezas era cómo casar y asegurar el catolicismo y la sucesión de una forma que fuera aceptable para aquella república monárquica, manteniendo al tiempo su autoridad como reina reinante. Su decisión de casarse con el príncipe (y pronto rey) Felipe de España (27 de julio de 1554) cuando ella tenía 37 años de edad, solo resolvía parte del rompecabezas, y no por mucho tiempo. En el caso de Isabel, el rompecabezas era el inverso, si permanecer soltera y cómo, y al mismo tiempo aplacar a aquella república, cuya preocupación era la seguridad del bienestar público y la supervivencia del pacto de convivencia protestante. Esos imponderables se mantuvieron en el corazón de la política inglesa durante medio siglo, canalizando su respuesta a la Reforma protestante.

10

EL CISMA

La llegada de la Reforma protestante

La Reforma protestante fue un cisma religioso, como el que se había dado entre el cristianismo occidental y el ortodoxo en el siglo XI, solo que más confuso. Reconfiguró el panorama mental de la Cristiandad. La fe cobró un nuevo significado. Los contemporáneos no habían experimentado nunca nada parecido que les permitiera entender aquella transformación. Las antipatías locales al aparato jurisdiccional y a la infraestructura de la Cristiandad habían coincidido con su surgimiento pero no eran nuevas. Los movimientos heréticos —que eran como la infraestructura de la Cristiandad prefería caracterizar aquellas antipatías— también formaban parte del paisaje medieval tardío, aunque sus seguidores habían sido perseguidos y aplastados (con la excepción de los husitas en Bohemia), quedando reducidos a grupúsculos muy localizados. La agenda de la Reforma de la Iglesia, expresada en el movimiento conciliar, había comprometido durante el siglo XV a las autoridades seculares europeas, que habían utilizado aquella cuestión para sus propios propósitos políticos, pero su momento había llegado y se había ido, excepto en el mundo alemán. La Cristiandad no había sido nunca tan ortodoxa como en 1500.

La rebelión religiosa del siglo XVI no pretendía destruir la Cristiandad, sino todo lo contrario; su primer protagonista, Martín Lutero, pensaba que la estaba salvando de sus enemigos internos. Puso en marcha la Reforma que el Papa y los obispos habían eludido, alejando con ello la ira de Dios. En 1520, tras leer (entre otras cosas) la denuncia de la Donación de Constantino como un fraude por el humanista Lorenzo Valla, Lutero quedó convencido que la jerarquía romana era una tiranía al servicio del Anticristo. Quienes debían responsabilizarse de la reforma eran los mayores obstáculos para su realización. En mar-

zo de 1520 escribió su tratado *Von den guten werckenn* [Sobre las buenas obras], que en cuanto al tono no era una reprimenda antipapista sino una exposición de las responsabilidades cristianas, organizado como un comentario de los Diez Mandamientos. Cuando trataba la obediencia debida a las «autoridades espirituales» (esto es, el Papa y los obispos), no obstante, aparecían las dimensiones radicales del pensamiento de Lutero. Esas autoridades «se comportan con respecto a sus responsabilidades como madres que abandonan a sus hijos y corren tras sus amantes». Las autoridades espirituales son «en todos los aspectos más mundanas» que las propias autoridades seculares. Practican lo que deberían evitar y ordenan y prescriben cosas contrarias a los tres primeros mandamientos, mientras que la Cristiandad decae en torno suyo. En esas circunstancias, «cualquiera que sea capaz de hacerlo» debería acudir en ayuda de la Cristiandad. Pedía a los reyes, príncipes y nobles, que «en beneficio de la Cristiandad y para evitar la blasfemia y la desgracia del nombre divino» se resistieran a la «puta escarlata de Babilonia» (el Papa). De hecho, decía, «ese es el único camino que nos queda».

En junio de 1520, cuando se publicó ese tratado, las consecuencias de la crítica de Lutero solo empezaban a vislumbrarse. Declarando que los papas podían estar equivocados, que el tejido eclesiástico estaba en manos ajenas y que los concilios de la Iglesia podían no ser respetados. Lutero expresaba dónde pensaba que se hallaban los fundamentos para la autoridad en la Cristiandad. La palabra de Dios se había hecho carne en Jesucristo. Todo había cambiado en aquel momento en la historia de la humanidad. Cristo era la única fuente de autoridad en la Cristiandad. Cuando ese momento pasó las posibilidades de corrupción aumentaron, haciendo más difícil recuperar la verdad. Pero la palabra de Dios se había preservado en la Escritura, agente y contenido de la divina revelación. Había pues que interpretar la Escritura. Quienquiera que tuviera fe en la gracia redentora de Dios encontraría la verdad allí manifestada. Fue la reescritura radical por Lutero de la tradición la que hizo diferente la Reforma protestante de los anteriores movimientos heréticos.

Eso se reconoció en *The Assertion of the Seven Sacraments* (1522), el tratado escrito por el rey Enrique VIII como respuesta a *De captivitate Babylonica ecclesiae* de Lutero (1520). El rey inglés se postulaba como defensor de la Cristiandad. Empleaba argumentos bíblicos y patrísticos para mantener los siete sacramentos, argumentando que

la coincidencia de testimonios en favor de ellos solo podía ser una manifestación del Espíritu Santo. La respuesta de Lutero fue ruda y ajustada. Si la fe cristiana dependía en cuanto a su veracidad únicamente de la duración de su credibilidad, del acuerdo común y de las costumbres de los hombres, entonces no difería de la fe de los turcos o los judíos. Las tradiciones y costumbres no eran más que habladurías (*Menschen Spüche*). El rey Enrique era como un asno que «hunde su cabeza en el saco».

El llamamiento de Lutero a una asamblea general de la Cristiandad —reyes, príncipes y nobles— era el eje de la segunda razón por la que la Reforma protestante difería de anteriores movimientos religiosos disidentes. La Reforma de Lutero reunía más fuerzas políticas y sociales poderosas en apoyo del cambio, coaligadas en la Europa germanoparlante. El movimiento protestante evangélico extraía fuerzas de un Sacro Imperio Romano fragmentado y de la vecina Confederación Helvética. Aparecieron nuevos protagonistas —predicadores, magistrados urbanos, impresores y publicistas, movimientos de masas urbanos y rurales— y la imprenta y otras formas de difusión hacían que la dinámica del movimiento y sus fuerzas políticas y sociales subyacentes parecieran más poderosas de lo que en realidad eran. La tendencia a la fragmentación en la primera Reforma protestante era tan significativa como las fuerzas que desencadenó en un primer momento. Su supervivencia y evolución dependía de las fuerzas políticas a las que Lutero apeló en 1520.

El Sacro Imperio Romano y la Confederación Helvética

Esas eran las entidades más complejas del mapa político. Hasta sus nombres eran oscuros. El Reich era Romano (*Imperium Romanum*), Cristiano (*Imperium Christianum*) y universal (*Imperium mundi*), mientras que la expresión usada para designar la confederación original en torno a la región de Schwyz junto al lago *Lucerna era Liga vetus et magna Alamaniae superioris*; más adelante se sumaron a ese núcleo otros cantones y comunidades que todavía reconocían el señorío del emperador, pero las pretensiones y aspiraciones de los Habsburgo generaron una agria discordia. El emperador Maximiliano I intentó anexio-

narse partes de la vecina Suiza, pero los habitantes de las regiones en disputa constituyeron tres ligas, dos de las cuales se unieron a la Confederación en 1497 y 1498. La mejor organizada de las tres era la Liga Gris. La amenaza anexionista de los Habsburgo, y en particular las reformas del emperador Maximiliano, dispararon el conflicto. Los cantones suizos permanecían formalmente dentro del imperio, pero hasta las ciudades fronterizas con tierras alemanas (Basilea y Schaffhausen) dejaron de acudir a las dietas a partir de 1530, con lo que se hizo realidad la autonomía suiza; su independencia quedó finalmente reconocida en la paz de Westfalia (1648).

La frontera entre Suiza y el imperio no era más que una de las muchas complejidades existentes para cualquiera que tratara de precisar las fronteras de cualquier entidad. El imperio tenía nominalmente tres artchicancilleres imperiales (los arzobispos de Maguncia, Tréveris y Colonia) que atendían respectivamente a sus asuntos alemanes, borgoñones e italianos, de los que en 1500 solo el primero funcionaba efectivamente. Las jurisdicciones imperiales en el norte de Italia eran cosa del pasado, y las borgoñonas habían quedado absorbidas en los dominios territoriales de los Habsburgo o los Valois o, como en los Países Bajos, se habían convertido en asuntos periféricos. Incluso en el norte y el este de Alemania, donde estaban más claras las fronteras del imperio, las cosas no eran absolutamente evidentes. Pomerania, Brandenburgo y Silesia eran territorios enfeudados al emperador, mientras que las tierras de la vieja orden cruzada de los Caballeros Teutónicos no lo eran; pero cuando los territorios de la rama prusiana de la orden fueron secularizados en 1525, volvieron a manos del Gran Maestre Hohenzollern de la orden; así pues, Prusia solo formaba parte del imperio en virtud del lazo personal con los Hohenzollern de Brandenburgo.

Al sur de Brandenburgo quedaban los territorios del reino de Bohemia (incluidos el ducado de Silesia y los margravatos de Moravia y Lusacia). Esas tierras fueron heredadas por los Habsburgo en 1526 pero su estatus en el imperio era peculiar. Bohemia era el único reino que existía como entidad subordinada dentro del imperio. El rey de Bohemia era uno de los electores imperiales, por lo que sus tierras estaban exentas de la jurisdicción imperial, pero como rey no participaba directamente en las deliberaciones del Colegio Electoral. Los bohemios insistían en que la suya era una monarquía electiva, e incluso cuando el hermano de Carlos V, Fernando I, heredó el reino en 1526 tras la muerte de Luis II en la batalla de Mohács, la Dieta bohemia pasó

por la formalidad de «elegirlo», remarcando así su semi-independencia con respecto al imperio.

Las fronteras de la Confederación Helvética estaban definidas por las de las comunidades autogobernadas que la componían, iguales entre sí únicamente en su independencia de otros príncipes y gobernantes. Estaban más sometidas al cambio en los dos cantones exteriores de Zúrich al este y Berna al oeste. El de Zúrich no era grande (alrededor de 7.000 habitantes en 1520). Su carta municipal de 1498 lo declaraba entidad autogobernada, con un Consejo compuesto por representantes de la ciudad y su comarca rural circundante, que actuaba como instrumento diplomático y político de la Confederación en tierras alemanas, situando observadores en las ciudades del sur de Alemania que podían sentirse inclinadas a unirse a ella, y acordando de mala gana con Berna (por ejemplo, en 1516 y 1521) tratados que proporcionarían fuerzas mercenarias a la monarquía francesa. Berna no era mucho mayor que Zúrich, pero su carta municipal era menos participativa. Sus oligarcas disfrutaban de la protección monárquica francesa y esperaban obtener beneficios de ello asegurando el dominio de sus vecinos en torno al lago de Ginebra. En 1536 incorporaron Vaud, Thonon y Ternier, dejando a Ginebra como ciudad independiente.

Ni los suizos ni el imperio tenían una constitución escrita. Los trece miembros de pleno derecho de la Confederación Helvética discutían las cuestiones de importancia común en una Dieta, foro importante para la discusión cuando, primero la cuestión de los mercenarios, y más adelante la Reforma, amenazaban con descoyuntar la Confederación. El imperio era una monarquía electiva y los candidatos al trono imperial eran elegidos por los siete Grandes Electores. Se suponía que el emperador mantendría dietas o reuniones regulares con los representantes de los territorios germanos, convocados por el emperador (con permiso de los electores), siguiendo un acuerdo de 1495 conocido como de la «Paz Perpetua».

Los números fluctuaban, pero había alrededor de veinticinco principados seculares importantes, unos noventa arzobispados, obispados y abadías y más de un centenar de condados representados en la segunda cámara. La gran representación clerical reflejaba el hecho de que alrededor del 16 por 100 del imperio estaba gobernado por príncipes-obispos y arzobispos cuyas diócesis se extendían aún más lejos que sus principados, creando disputas con las jurisdicciones vecinas. La tercera cámara reunía a los representantes de alrededor de sesenta y cinco

ciudades imperiales, que variaban en tamaño desde las mayores (Colonia) a las diminutas (Dinkelsbühl, menos de 5.000 habitantes). Hacia 1500, las reglas de funcionamiento de la Dieta se habían estandarizado. Durante la sesión inaugural se leía la «propuesta» imperial que constituía la agenda para la asamblea. Los estamentos se reunían a continuación por separado y si llegaban a una recomendación conjunta, esta era transmitida al emperador. Cuando la reunión de la Dieta había acabado, sus conclusiones (y el consentimiento dado a ellas por el emperador) eran publicadas como un *Reichsabschied* [Aprobación], convertido en ley imperial. También tenían derecho a estar representados en las dietas los caballeros imperiales [*Reichsritter*], concentrados principalmente en Suabia, Franconia y el alto y medio Rin y que dependían directamente del emperador, proporcionándole un contrapeso frente a los grandes principados.

La principal diferencia entre el Reich (Imperio) y la Confederación Helvética era el marco jurídico, desarrollado recientemente como consecuencia de la reforma imperial a finales del siglo XV como parte de una dinámica más amplia que definía la relación con el emperador de los elementos constituyentes del imperio y que dio fruto en las dietas de Worms y Augsburgo, convirtiéndose en un cuerpo más importante y reconocido. Se estableció un Tribunal de la Cámara imperial, independiente del emperador y de su corte. Aunque el emperador tenía derecho a nombrar al Juez Presidente, los estamentos nombraban a los jueces ordinarios. Ese tribunal asumió lo que hasta entonces eran prerrogativas imperiales, invocando el deseo de mantener la paz y la justicia y de resolver las disputas entre los vasallos del emperador. Quedaba implícitamente reconocido que el emperador podía, en circunstancias extraordinarias, revocar leyes o privar a las corporaciones de sus privilegios, haciendo uso de sus plenos poderes, pero entre los juristas que asesoraban a las ciudades y príncipes territoriales alemanes prevalecía la opinión de que estaba sometido tanto a la ley natural como a la divina, y de que debía procurar el bien común. En circunstancias ordinarias, su «persona pública» como juez supremo del imperio había sido cedida al tribunal imperial, que promovía el derecho romano como base para las prácticas legales del imperio. En 1500 se estableció también una estructura regional para poner en vigor las decisiones del tribunal imperial y las dietas, a través de la institución de seis Círculos (agrupamientos territoriales regionales).

La elección de Carlos V en 1519 sentó otro precedente. Como re-

sultado de las negociaciones que precedieron su elección, acordó una capitulación con los electores, por la que sus prerrogativas serían ejercidas únicamente con el consentimiento de estos y las dietas. Confirmó los derechos de los electores durante los interregnos y las ausencias imperiales; prometió respetar los derechos y dignidades de todos y hacer respetar los términos de la Paz Perpetua en el imperio. Los tratados con potencias extranjeras dependerían del consentimiento de los electores. También prometió vivir en Alemania, nombrar únicamente alemanes para servir al imperio y no convocar nunca una Dieta en un lugar que no formara parte del Reich. Se comprometió asimismo a negociar con Roma para reducir los tributos eclesiásticos pagados por los alemanes, y establecer un nuevo consejo de gobierno imperial a través del cual se debían introducir nuevas reformas en el Reich. Esas promesas, que serían controladas por los electores y las dietas, se convirtieron en un precedente. Todos los emperadores subsiguientes tuvieron que suscribir documentos similares. El de Carlos V se convirtió en una restricción más (además de sus prolongadas ausencias de tierras alemanas), cuando tuvo que afrontar el cisma protestante.

Así pues, a diferencia de Suiza, el Reich alemán era una entidad política y jurídicamente madura, y solo en ella se entremezclaban las reformas de la Iglesia y del Imperio. La *Reformatio Sigismundi* era el documento más popular a ese respecto. Redactado en Basilea, probablemente en 1439, fue reimpreso nueve veces antes de 1522 e imaginaba un rey-sacerdote llamado Federico que realizaría una reforma en la que el pueblo de habla «alemana» vencería a sus opresores y derrotaría a los «latinos» y sus sutiles procedimientos. Dado que la reforma eclesiástica y la imperial se unían a la dinámica en la que los distintos elementos del imperio estaban definiendo sus relaciones con el emperador, el llamamiento de Lutero en favor de una reforma tuvo allí una resonancia particular.

Los príncipes, aun no siendo sus instigadores, fueron los principales beneficiarios de la Reforma. La evolución del imperio les permitía presentarse como legisladores primordiales y mantenedores de la paz. Por otra parte, el número de condes alemanes iba disminuyendo gradualmente mientras que un pequeño grupo de dinastías de la alta nobleza unían sus tierras y títulos mediante la herencia y la adquisición, arrogándose poderes de príncipes. Un ejemplo clásico es el del landgrave de Hesse. En 1518 Felipe de Hesse, entonces con catorce años, proclamó su derecho a gobernar una serie de condados antes separados (Katzeneln-

bogen, Ziegenhain y otros) junto con los landgravatos de Hesse (Alto y Bajo) para constituir un nuevo principado conjunto. En ese proceso contó con la ayuda de grupos locales y regionales de nobles, ciudades y corporaciones eclesiásticas, así como grupos dinásticos interesados en limitar las posibilidades de dispersión de sus tierras y títulos. Los príncipes alemanes comenzaron a introducir en sus dominios tribunales de apelación, reforzando así su sensación de dejar de ser simples vasallos del imperio para convertirse en gobernantes de partes de él, en virtud de su práctica política emergente y adaptándose a ella.

Ya antes de la Reforma protestante, los príncipes y ciudades imperiales intentaron reforzar su control sobre los monasterios y diócesis dentro de sus esferas de influencia. También en Suiza la ciudad cantonal de Zúrich elegía al clero, promovía la reforma de los monasterios, controlaba lo que los laicos daban a la Iglesia, y aprovechaba su patrocinio de los sermones de Adviento y Cuaresma para controlar quién predicaba qué. Los príncipes desafiaban igualmente la autoridad episcopal y papal en sus tierras. El duque Jorge de la Sajonia Albertina, por ejemplo, presionó al clero de la diócesis de Meissen para que se sometiera a su influencia. El margrave Alberto Aquiles de Brandenburgo hizo valer su derecho a cobrar impuestos a las diócesis de sus dominios. El landgrave Felipe de Hesse intentó eliminar los restos de autoridad jurisdiccional del arzobispado de Maguncia en sus tierras. En la Dieta de 1511 los príncipes alemanes se aliaron con el rey francés Luis XII para reclamar la reforma de la Iglesia. En cuanto al emperador, que trataba de neutralizar las críticas, se puso a la cabeza del proyecto de reforma, tanto en la Iglesia como en el Imperio. En la Dieta de Augsburgo de 1518 el emperador Maximiliano I encabezó la oposición a la pretensión de Roma de gravar un impuesto imperial para financiar la guerra en Hungría contra los infieles, argumentando que no se podría decidir hasta que se hubiera emprendido en serio la reforma de la Iglesia. Esta era pues una cuestión muy viva en la política alemana antes de que Lutero entrara en escena.

El panorama sacral de la Cristiandad

La experiencia religiosa era esencial para la coherencia vital de la Cristiandad, pero no hay nada más difícil que descubrir lo que la gente

pensaba realmente de la religión. La de los laicos era muy diferente según fueran instruidos o no. Tales diferencias eran reconocidas en los debates de la época (intensificados por la Reforma) sobre la superstición y la magia. Las preocupaciones de los laicos estaban influidas y se solapaban con las de los clérigos, pero no coincidían con ellas. Estos últimos constituían un estamento u orden propio en la sociedad, unos («regulares») en las comunidades monásticas y otros («seculares») manteniendo la vida parroquial y diocesana de la Iglesia. Las pruebas en cuanto a lo que la gente creía son tan ambiguas como las categorías analíticas («popular», «elite», «superstición», «magia», «santo», «fe»...). Cuando los franciscanos iniciaron su obra misionera en el Nuevo Mundo en el siglo XVI, la distancia entre su experiencia religiosa y la de los amerindios era inmensa, pero no se puede decir lo mismo con respecto a Europa en vísperas de la Reforma en cuanto a la que separaba a la gente analfabeta y la instruida, o a los laicos y los clérigos. La Europa cristiana se había construido durante siglos sobre la base de una interacción entre sus elites y el resto. Esa interacción se intensificó por la palabra impresa, siendo muy considerable la variedad y densidad de experiencias religiosas en vísperas de la Reforma protestante.

La gente instruida de la época era muy consciente de ello. En 1517 Antonio de Beatis, capellán y amanuense de un cardenal italiano, le acompañó en una visita al norte de los Alpes. Al llegar a Colonia admiró la «cantidad infinita» de relicarios en la «gran y hermosa catedral», así como la colección única de calaveras en la iglesia de Santa Úrsula, reliquias de las 11.000 vírgenes. En el coro del monasterio franciscano veneró los restos del filósofo medieval Juan Duns Scoto, mientras que en el de la orden vecina y rival de los dominicos miró a través de la placa de vidrio situada bajo el altar mayor para ver el cuerpo del antagonista de Scoto, Alberto Magno, y le mostraron la cátedra desde la que este había enseñado. En una de las colinas de la ciudad visitó un monasterio de monjas descubriendo que, aunque comían y dormían en el convento, durante el día paseaban por las calles en parejas. Beatis comparaba lo que veía con lo que conocía de su nativa Italia, y comentaba que «dedican tanta atención a la adoración divina y sus iglesias, y construyen tantas nuevas, que cuando pienso en la situación de la religión que se da en Italia [...] siento mucha envidia de esta región y me duele en el corazón la escasa devoción que mantenemos los italianos».

A Beatis le parecía que lo que era «sagrado» en Alemania no era lo mismo que en su nativa Nápoles. Esa diferencia aparece también en

otros testimonios. Las disposiciones testamentarias recogen lo que la gente decidiera legar de sus propiedades como herencia piadosa. Llama la atención la abundancia de imágenes, pinturas, piezas de altar y grabados durante el período anterior a la Reforma. Se sabe bastante sobre la popularidad de los santuarios religiosos y la importancia de las peregrinaciones. Los historiadores pueden decir mucho sobre el significado de la religión como marco y pauta de la vida de la gente, pero la variedad de lo que era considerado sagrado hace difícil evaluar qué es lo que significaba la religión en vísperas de la Reforma.

La gente compraba literatura religiosa en grandes cantidades. El inventario de un librero de Amiens en 1509 ofrece cierta idea de lo que era popular. Incluía 41 títulos diferentes y 1.240 volúmenes, de los que las obras religiosas constituían una abrumadora mayoría. Entre los más numerosos había manuales para ayudar en las plegarias domésticas: casi 800 copias del Libro de las Horas, incluidas 300 con grandes letras para los niños. También había salterios (ediciones de los Salmos), libros de misa y postillas (comentarios sobre la lectura de la Biblia, domingo a domingo), libros de instrucción religiosa (los antecedentes de los catecismos), folletos que exponían los Diez Mandamientos, las virtudes de los sacramentos, etc. Finalmente, había volúmenes dedicados a las vidas de los santos, siendo el más popular la *Legenda aurea* de Jacobo della Voragine. Pero esas pruebas solo indican lo que se esperaba que leyera la gente (instruida), y lo que se vendía. Muchos de los libros en los estantes de Amiens estaban en latín. Tal literatura no nos dice cómo entendían los lectores lo que leían, ni cómo lo integraban en su propia experiencia.

La pieza básica de la Iglesia era la parroquia. Las había a todo lo largo y lo ancho de la Cristiandad occidental. Allí era donde la gran mayoría de la población asistía a misa, realizaba sus ofrendas, se confesaba y comulgaba una vez al año. Pero las parroquias vertebraban algo más que la experiencia religiosa, en concreto un conjunto de derechos de propiedad ligados al oficio de párroco que constituían la clave de su renta de monopolio (el diezmo, colectado de diversas formas) distribuida entre patrones, recaudadores y clérigos en general. Y detrás de cada iglesia parroquial había guardianes que cuidaban el tejido eclesial, gestionaban el registro parroquial y organizaban las fiestas patronales. En el mundo urbano, el papel de la parroquia en la vida local ya no era quizá tan grande como antes, pero los testamentos muestran el apego a la iglesia en la que uno había sido bautizado y donde a menudo

se había enterrado a sus antepasados. La parroquia representaba una referencia, el lugar de las obligaciones religiosas, pero no necesariamente de la devoción. El vicario de una pequeña parroquia en los alrededores de Maguncia explicaba en vísperas de la Reforma que nueve de cada diez de sus parroquianos no confesaban sus pecados y por lo tanto no recibían el cuerpo de Cristo en Pascua.

En la Iglesia anterior a la Reforma tenían lugar de cuando en cuando visitas diocesanas para mantener la vigilancia sobre la observancia de los fieles. También se vigilaba el absentismo clerical (muy generalizado, a veces por razones justificadas, como la realización de labores diocesanas) y allí donde lo reclamaban los parroquianos, la incontinencia e incompetencia clerical, aunque estas últimas eran menos marcadas según las visitas de que disponemos antes de la Reforma, de lo que se podría suponer atendiendo a la crítica protestante posterior. La realidad era que, al menos en la Europa rural, un clérigo aplicado, casto e instruido habría sido mirado probablemente con sospecha. El párroco era más bien un notable que intervenía en las querellas familiares, redactaba los testamentos y facilitaba créditos. Los parroquianos querían alguien que los entendiera.

Por encima de las parroquias, los laicos preferían las cofradías —hermandades laicas que ofrecían servicios religiosos y de caridad— a las que pertenecían. Crecieron en vísperas de la Reforma, contribuyendo a la diversidad de la experiencia religiosa local. En Normandía, por ejemplo, las «caridades» fraternales, eran por alguna razón mucho más marcadas en las diócesis de Lisieux y Evreux que en los arzobispados costeros de Avranches, Coutances o Bayeux. Se trataba de un fenómeno mucho más urbano que rural. Aunque no había ligazón entre ellas y los gremios artesanales, a menudo se entremezclaban, de forma que, por dar solo un ejemplo, en Ruán, que contaba con unos 40.000 habitantes en vísperas de la Reforma, había unas 131 cofradías, muchas de ellas emparentadas con los gremios artesanos de la ciudad.

La diversidad social de esas organizaciones era tan variada como su papel. En algunos lugares hasta los mendigos tenían su propia cofradía, aunque con mayor frecuencia predominaba en la pauta de la diversidad social una jerarquía oficiosa de figuras dirigentes que actuaban como síndicos y tesoreros. Además de ayudar a sus miembros en tiempos de tribulación, las cofradías atendían al entierro de sus miembros y rezaban por la liberación de sus almas del purgatorio. El mantenimiento de los ritos por las cofradías —altares, misas de ani-

versario y encendido de velas votivas— era un rasgo común de la experiencia religiosa en vísperas de la Reforma. Sus himnos, representación de los misterios, procesiones de flagelantes (los *battuti* del norte de Italia) y rituales penitenciales manifestaban colectivamente cierto tipo de experiencia religiosa en la que participaba casi todo el mundo, regular o episódicamente.

Los ritos, letanías y conmemoraciones diocesanas revelan la misma diversidad. Las preocupaciones de la época por la superstición (dicho crudamente, la manipulación del poder sagrado con propósitos seculares) son fácilmente comprensibles. ¿Se estaba perdiendo el mensaje cristiano en la rica textura del ritual y el exuberante paisaje sacral? ¿Qué significaban por ejemplo para la gente del valle del Louron los coloridos frescos pintados dentro y fuera de sus iglesias? Aquellos murales, realizados por artesanos desconocidos, acabaron convirtiéndose en un rasgo distintivo de la región poco antes de la Reforma. Ofrecían un resumen visual de las respuestas de la Iglesia a las preguntas: ¿Cómo nos salvamos? ¿Quién se salva? En la capilla de Mont, quienes iban a rezar pasaban al entrar en la iglesia por delante de un fresco del Juicio Final en el que aparecía Cristo con toda su majestad como un juez, sentado en su tribunal para juzgar al mundo, acompañado por los abogados provistos de sus balanzas (que el diablo trataba de inclinar a su modo). Los ángeles tocan sus clarines para despertar a los muertos del purgatorio y llamarlos al juicio. El diablo, presentado como un monstruo, está preparado para acoger en las llamas del infierno a los pecadores. Pero la buena gente de Mont podía respirar aliviada al comprobar que el cielo estaba lleno y el infierno vacío. Se trataba, después de todo, de una imagen que todo el mundo veía al entrar y al salir de la iglesia, cuya responsabilidad era salvar a los pecadores. Al otro lado del valle se veía pintado en el presbiterio de otra capilla el árbol de Jesé, como recuerdo de la antigüedad del ministerio sagrado. Tales imágenes eran las «biblias para los pobres», la justificación de la Cristiandad medieval para el arte religioso. Pero si esas imágenes eran entendidas por los habitantes locales y cómo es otra cuestión.

Los teólogos a los que correspondía esa tarea debatían cómo se decidía la salvación y en qué grado, si es que en alguno, podían los seres humanos contribuir a salvarse. Los predicadores y confesores se inclinaban más a dramatizarlo, como hacían las pinturas murales de Louron. Para los fabricantes de imágenes, impresores y predicadores la muerte y la perspectiva del juicio eran mercancías vendibles, que dejaban tras de

sí la sensación (probablemente exagerada) de que la salvación era una preocupación abrumadora para los cristianos. Los predicadores también subrayaban la importancia de la responsabilidad humana, de nuestro papel en nuestra propia salvación. Al igual que los frescos de Louron, los sermones daban una vívida impresión de lo que podrían ser los sufrimientos del purgatorio y el infierno, pero también mostraban que se podían atenuar mediante la penitencia y la intercesión.

La Iglesia era el lugar primordial donde tal penitencia tenía eficacia. Cristo tenía el poder para perdonar los pecados y se lo había transmitido al Papa para que la Iglesia lo distribuyera. La Eucaristía ofrecía la absolución de los pecados cometidos por los vivos y alivio para las almas de los muertos. Eran muchos los que asistían a las misas de réquiem por estas. Los testamentos muestran su mercantilización y que cuanto más dejaba uno a la Iglesia en herencia, mayor era la garantía de salvación que obtenía. Las peregrinaciones a los grandes santuarios de la Cristiandad, incluido el viaje a Tierra Santa, eran muy populares, pero los santuarios regionales podían ofrecer también cierto estatus penitencial. La popularidad de tales santuarios queda atestiguada por la complejidad de los ex-votos ofrecidos por los fieles. La emisión por el papado de derechos a tales perdones vendidos en forma de bulas de indulgencia para financiar la construcción de hospitales, iglesias, e incluso (en los Países Bajos) de diques, era una extensión de la indulgencia plenaria. Las bulas requerían que el penitente realizara algún acto personal de contrición, y a cambio le ofrecía una promesa de participar en los beneficios de las obras caritativas que la institución patrocinada proporcionaría finalmente a otros. Tales procesos penitenciales tendían a incrementarse en vísperas de la Reforma, y no solamente por las razones mercenarias y egoístas que les atribuían los protestantes. Se exagera al decir que la llegada de la Reforma se puede explicar por los «abusos» de la Iglesia, aunque sí es evidente su multiplicación y la inversión en diversos campos: construcción, donaciones, peregrinajes, retablos muy elaborados para los altares, etc.; y la diversidad de ritos y experiencias quedaba bajo el abrazo genérico de una Iglesia que proclamaba su monopolio de la verdad y la salvación. La reivindicación por parte de Martín Lutero de una verdad y una vía diferentes hacia la salvación cambió todo esto.

LA REFORMA EXIGIDA POR LUTERO

«Al principio era muy pequeña y fácil de ser condenada, y un hombre solo hacía frente a la malicia y violencia del mundo entero.» Así es cómo describía Johannes Philippson von Schleiden (Sleidanus), su primer historiador, los primeros años de la Reforma protestante en el prefacio a sus *De statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare commentarii* (1555), movido por la excitación del nuevo movimiento religioso. Fue testigo como abogado y diplomático en Estrasburgo de la Guerra de Esmalcalda (1546-1547), un conflicto que, esforzándose por ser imparcial, interpretaba como designio de la Providencia divina que humillaba a todo un emperador valiéndose de Lutero. Las críticas a este último lo presentaban como una fuerza del mal que estaba destruyendo la Cristiandad. Sleidanus había leído la vida de Lutero contada por uno de ellos, Johannes Cochlaeus, testigo directo de la aparición de Lutero en la Dieta de Worms en 1521 que lo presentaba como aliado del diablo, impulsado por el deseo carnal y una sed insaciable de destruir la autoridad. Ambos bandos propagaban el mito de que la Reforma protestante había comenzado por iniciativa de un oscuro monje en Sajonia, pero evidentemente no fue obra de un solo hombre. Si no hubiera habido un Martín Lutero, las poderosas corrientes en favor del cambio religioso habrían encontrado otro catalizador y ya habían comenzado a hacerse presentes en Renania y Suiza en el momento de la aparición de Lutero en Worms. Pero sin Lutero como supercatalizador la Reforma protestante habría sido distinta.

El propio Lutero era ambiguo con respecto a los acontecimientos traumáticos de su vida. Por un lado, su contribución era modesta: «yo simplemente enseñaba, predicaba, escribía [...] No hice nada más que eso [...] La Palabra lo hizo todo». No hubo portentos en el cielo ni milagrosas curaciones, y los fabricantes de mitos protestantes tuvieron que inventarlos después de su muerte. Su lugar de nacimiento fue salvado del fuego dos veces en el siglo XVI, lo que se interpretaba como «una gran señal». Un retrato suyo resultó ser «incombustible» durante la Guerra de los Treinta Años. Lutero se veía a sí mismo, no obstante, como vehículo particular para la ininteligible obra de Dios. En 1531 citaba al hereje bohemio Jan Hus frente a la ejecución («yo puedo ser un débil ganso [en checo, Hus = ganso], pero tras de mí vendrán aves más poderosas») adaptando esas palabras para sí mismo: «Puede que cocinaran un ganso en 1415, pero un siglo después se ha convertido en

un cisne». En el funeral de Lutero Johann Bugenhagen repitió esa alusión, recordando a sus adversarios católicos que Lutero había muerto en su cama: «Podéis asar a un ganso, pero en el plazo de un siglo vendrá un hombre al que no podréis asar». Su idea sustancial era que la verdad de Dios no se podía asfixiar. Mirando retrospectivamente, y pasando de la memoria a la anécdota, Lutero ofreció pinceladas de cómo creía que lo había logrado, pero es como mirar fotografías sepia de hace mucho tiempo. En una de ellas vemos a Lutero en julio de 1505, paralizado por una experiencia cercana a la muerte en una tormenta, jurando a Santa Ana que se haría monje si sobrevivía. Otra es la imagen de su «momento eureka», un gran descubrimiento teológico mientras trabajaba en su estudio, en el tercer piso de una torre en la muralla de la ciudad junto a una letrina, la famosa «experiencia de la torre» (*Turmerlebnis*) de Lutero. No podemos fecharla con exactitud, y quizá esa fotografía no sea lo que creemos que es. Lo que Lutero descubrió, cuándo y qué importancia tenía, se ha convertido de por sí en tema de investigación y comentario.

Por esa razón, la historia es bien conocida y en ciertos aspectos apenas notable. Lutero no era muy diferente de muchos otros clérigos de su época: un brillante joven de orígenes modestos, del tipo que mantenía la Iglesia en marcha. Se consideraba a sí mismo campesino, pero eso hay que matizarlo, ya que su padre (Hans) era minero y se casó con la hija de un notable local de Eisleben. Lutero se graduó en la Universidad de Erfurt en 1505 y pronunció sus votos para convertirse en monje de la orden de los eremitas de San Agustín aquel mismo año, pese a la oposición de su padre. En 1508 comenzó a dar clases de filosofía moral en la recientemente fundada Universidad de Wittenberg. En 1512 alcanzó el doctorado y se convirtió en profesor de teología bíblica y en vicario provincial de la orden dos años después. En 1525 fue uno de los últimos monjes en dejar su viejo monasterio, casándose con una antigua monja con la que tuvo seis hijos. Fue en Wittenberg donde tuvo lugar el inicio de la Reforma.

Lutero resulta interesante solo cuando escribe. Sus publicaciones comenzaron en 1516 con una edición de sermones escritos dos siglos antes (él los atribuía al místico alemán Johann Tauler), sobre cómo estar en comunión con Dios y vivir una vida satisfactoria, publicada con el título *Eyn deutsch Theologia* [*Theologia Germanica*]. El prefacio de Lutero alababa la obra, que iba a tener cierto efecto sobre quienes querían llevar la Reforma protestante más lejos y más rápidamente que él

mismo. En 1517 produjo dos textos de investigación: la *Disputatio contra scholasticam theologiam* en agosto, y las 95 tesis, o *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* en octubre, siendo este último probablemente el texto académico más corto y más explosivo jamás escrito. Un siglo después fue conmemorado con una procesión que acabó en la iglesia del castillo de Wittenberg. Un grabado del aniversario de 1617 muestra a Lutero con una pluma, clavando sus tesis en la puerta de la iglesia. El plumín apunta directamente al papa León X, entrándole por un oído y saliéndole por el otro y tirando su tiara. Las palabras, se deducía, contenían una verdad mortal y tenían el poder de derribar tronos.

Aquella fue, muy resumidamente, toda la historia. En abril de 1518 las Disputas de Heidelberg de Lutero, presentadas ante el capítulo de su orden, le dieron fama en Renania. Comenzó a publicar sermones, sobre las Indulgencias (más popular que las *95 tesis*), sobre la Pasión de Cristo, sobre la Muerte, sobre el Trabajo y el Matrimonio, todos los cuales aparecieron antes de 1520, el año en que Lutero definió lo que defendía. Producía textos ininterrumpidamente, aproximadamente cada dos semanas, según un cálculo. La Reforma comenzó como un acontecimiento académico y literario.

Un plano de Wittenberg en 1546, el año de la muerte de Lutero, muestra una ciudad amurallada con una decena de calles y tres puertas. Era pequeña, y casi todo lo que aparecía en el plano acababa de ser fundado o reconstruido. En la Puerta Sur estaba la mayor casa de la ciudad, construida en 1511 para el artista de la corte y farmacéutico Lucas Cranach. En la Puerta Oeste estaba el castillo que servía de llave para lo que hacía importante a Wittenberg. En 1485 Sajonia había quedado dividida entre dos hermanos, Ernesto y Alberto. La «Sajonia Ernestina» mantenía el puesto de elector para votar en las dietas imperiales pero perdió sus mejores bazas (Leipzig, su Universidad y su castillo) que pasaron a poder del duque Alberto. El hijo de Ernesto, Federico III el Sabio, gobernó la Sajonia electoral desde 1486 e hizo de Wittenberg su capital. Ordenó demoler el antiguo castillo y construir otro en su lugar, que incluía una biblioteca. Esta última estaba supervisada por Jorge Spalatin, capellán de la corte y tutor de los hijos del elector, así como intermediario entre este y la Universidad.

El castillo también tenía una nueva iglesia y toda una colección de reliquias. Cuando quedó completado en 1505 dominaba la totalidad de la ciudad. Federico quería dar relieve a su capital, y convertirla en un centro de devoción, peregrinación y aprendizaje era un buen método

para conseguirlo. Parte de esa estrategia incluía crear una nueva universidad capaz de rivalizar con la de Leipzig. Abrió sus puertas en 1502 y Johann von Staupitz, pariente y amigo desde la infancia de Federico, fue nombrado decano de la facultad de teología. Al año siguiente Staupitz se convirtió en vicario general de la orden monástica de Lutero, lo que era también una sorpresa, porque los agustinos no habían llegado allí hasta 1502. Wittenberg no era lo bastante grande ni antigua como para que hubiera en ella muchos intereses creados. Lutero pudo así reclutar a muchos colegas de la facultad con ideas parecidas a las suyas, y con el respaldo del elector modeló su vida religiosa según le parecía mejor.

Aquel nuevo monasterio fue el punto de partida para el recorrido espiritual de Lutero. La orden monástica en la que había entrado, los sermones que oía, la teología que leía, todo ello le enseñaba que los seres humanos son pecadores necesitados de redención. Entre los teólogos se discutía en términos abstractos cómo se alcanzaba esa redención, y estaban divididos entre varias «vías de pensamiento» (*viae*), que reflejaban en parte su punto de vista filosófico. Había pecados de todas las configuraciones y tamaños, pero en general se pensaba que había siete capitales, que se remontaban hasta la desobediencia de Adán. La humanidad había heredado aquel pecado «original» y era incapaz de «satisfacer» la ira justiciera de Dios.

Afortunadamente Dios, cuyo poder es absoluto, estaba dispuesto a comprometerse (tal como lo entendían los teólogos de la *Via Moderna*) y llegar a un pacto para concederla gracia a los seres humanos y limitar su propio poder dentro de los canales establecidos. Su último compromiso en ese sentido fue enviar al mundo a su hijo Jesucristo, que como era a la vez hombre e Hijo de Dios, podía ofrecer la necesaria satisfacción en nuestro nombre. La gracia sería accesible a través del canal de la Iglesia y los sacramentos, en particular el bautismo, la eucaristía y la penitencia, que juntos ofrecían al cristiano un mérito congruente que tenía efectos junto a su propia penitencia; aunque las cuestiones de si la atrición, esto es, el temor a las consecuencias del pecado, tenía valor a los ojos de Dios o si (con el tiempo) podía llevar a la contrición (la verdadera penitencia), e incluso si podía realmente existir una perfecta contrición, estaban abiertas al debate. La gracia habitual era, y en esto coincidían todos, un don sobrenatural, que cuando era recibida por el alma, unía al cristiano con Cristo, ponía las cosas en orden con Dios, y confería un nuevo «hábito», o disposición para com-

portarse como un ser humano virtuoso. Tal gracia era suficiente porque le daba el poder de obedecer a Dios, pero no era automáticamente eficaz, ya que dependía de que se pusiera en práctica en la vida, haciendo «lo que entra dentro de sus poderes». Disfrutar del estado de gracia suponía un esfuerzo perpetuo, del que la penitencia, la autonegación y el sacrificio eran la clave. La renuncia a las tentaciones del mundo, acompañada por los votos monásticos, era un buen comienzo para ese largo camino. Los eremitas agustinos de Wittenberg se lo tomaban muy en serio.

En cuanto al propio Lutero, se trataba de un buen monje, pero eso no bastaba. En 1518 describió sus tentaciones (*Anfechtungen*), noches oscuras del alma «tan intensas, tan infernales, que ninguna lengua, ninguna pluma, puede describirlas». En 1533 recordaba que su madre había sentido el temor a ser contaminada por una bruja vecina. En otras ocasiones describe que recibía las visitas del diablo en el monasterio. Las respuestas de Lutero eran a menudo escatológicas: «Pero si eso no es bastante para ti, diablo, también he cagado y meado; restriega tu boca sobre eso y dale un buen mordisco». En un sermón ante el capítulo de la orden agustina en mayo de 1515, el tema elegido por Lutero fue el de la calumnia y la murmuración, un problema habitual de la vida monástica. «Un difamador —decía— no hace otra cosa que rumiar entre la mierda de los demás [...] Por eso es por lo que sus deposiciones huelen tan mal, superadas solo por las del diablo». El diablo, con otras palabras, estaba en el monasterio, en nuestras bocas, en todas partes. Cada vistazo de la vida anterior de Lutero parece un recordatorio calculado de que la salvación no era una cuestión académica, sino una cuestión de carne y sangre, vida y muerte.

En distintos textos de Lutero, recordados de un modo que confunde pasado y presente, Staupitz, el superior de su orden y (al parecer) su propio director espiritual, le señalaba la vía de superación. Lutero recordaba que en una ocasión le había dicho que cuando se sentía tentado de pensar demasiado en la inapelable justicia de Dios, decidía reflexionar en cambio sobre las heridas de Cristo, concentrarse en el *Vir dolorum*. Fue Staupitz quien enseñó a Lutero a pensar sobre el arrepentimiento en términos de la relación con un Dios generoso, más que como la presencia en un juicio ante un juez omnipotente. La cuestión no era descubrir cómo somos salvados. Ya lo fuimos. La cuestión era cómo, en esa relación, confiábamos en Dios.

Lutero reaccionaba selectiva y comparativamente a lo que leía.

Huellas de lo que le habían enseñado reaparecían de forma inesperada al ir evolucionando su pensamiento. Acabó convencido de que la única teología válida era la que podía dar sentido al mundo y su complejidad, lo que le hizo abandonar la teología escolástica. En 1517 Lutero era ya un crítico declarado de sus categorías vacías, pero le quedaba algo de su influencia, especialmente el énfasis de la *Via Moderna* en la dicotomía entre la soberanía de Dios y la naturaleza pecadora del hombre. Las dicotomías siguieron siendo esenciales en el pensamiento de Lutero, a menudo expresadas como pares de palabras o paradojas a través de las que uno debería entender la forma en que los seres humanos se relacionan entre sí y con Dios. En esas relaciones, siempre dinámicas, somos haces contradictorios de potencias y deseos, libres y encadenados al mismo tiempo, pecadores y perdonados por nuestros pecados, capaces de la peor depravación, pero también (mediante la gracia de Dios) de seguir amando y siendo amados. Las paradojas de Lutero dejaban perplejos a sus contemporáneos; Erasmo dijo que no subiría al cadalso por ninguna de ellas.

Como sustituto del pensamiento escolástico propugnó una lectura intensiva de la Biblia, aprendiendo griego y hebreo y comprando la edición de 1516 del Nuevo Testamento preparada por Erasmo. Lutero se concentró en las epístolas de Pablo en el Nuevo Testamento y en los Salmos del Antiguo Testamento, utilizando las técnicas de comentario que eran entonces el método prevaleciente de enseñanza para que los estudiantes captaran el significado esencial del texto en cuestión. Durante aquel proceso, algo cambió en su idea de lo que Dios decía. Las enunciaciones humanas no eran de mucho valor. Cierto es que eran la base de la sociedad (juramentos, promesas, perdones) y abarcaban las cosas más importantes de la vida. Pero decimos cosas que no nos creemos del todo, y prometemos otras que no cumplimos. La Biblia, en cambio, contiene las promesas de Dios y es totalmente fiable. No tenemos que entender el texto de esta forma u otra, reelaborarlo, convertirlo en ley o crear una metafísica en torno a él. El signo es la realidad, y Dios está siempre dispuesto y esperando a la fe que lo reconozca. Con esa fe, decía Lutero, se tiene algo más fuerte que cualquier trozo de papel, que cualquier carta de perdón, que cualquier paradigma intelectualmente construido. Uno se puede atener a esa promesa hecha por Dios, no importa lo que suceda. El «conflicto de las indulgencias» y lo que siguió convirtieron esa percepción en algo mucho más agudo y destructivo: «solo las Escrituras» (*sola Scriptura*),

esto es, que la Escritura es el test fundamental de lo que constituye la verdad divina.

Lutero encontró la clave en el texto de la epístola de San Pablo a los romanos, 1.17 (que a su vez se remitía al Antiguo Testamento): «Porque allí se revela la justicia de Dios por la fe y para la fe, conforme a lo que dice la Escritura: El justo vivirá por la fe». En su prefacio a la edición en latín de sus obras completas, publicadas en 1545, Lutero decía que no fue hasta que comenzó a dar lecciones sobre los Salmos por segunda vez en 1519 cuando se dio cuenta de lo que significaba ese pasaje: que la ecuanimidad de Dios no era la de un juez impartiendo justicia a los pecadores, sino la de un padre generoso que prefería la equidad a la justicia, que exige únicamente la fe, y que quiere que a cambio vivamos espiritualmente. «Me sentí absolutamente renacido —escribía—, como si hubiera atravesado las puertas abiertas del propio paraíso». Pero eso fue en 1519, dos años después del conflicto de las indulgencias. ¿Había llegado a esa conclusión mucho antes, como sostienen muchos estudiosos de Lutero, quizá en 1513 cuando comenzó a predicar, o en 1515, cuando se ocupó por primera vez de la epístola a los romanos?

Las notas de Lutero no nos permiten llegar más lejos en la resolución de ese rompecabezas. Podemos ver lo que elegía comentar y qué autores leía en aquel momento: San Bernardo de Claraval, Jean Gerson, Gabriel Biel, Johann Tauler, Agustín de Hipona. Este último era de gran importancia, tratándose del teólogo del siglo IV que más había hecho por convencer a la Iglesia cristiana de que después de la Caída no valía la pena salvar a los seres humanos, y que la decisión de Dios sobre quienes debían ser redimidos era (para nosotros, los humanos) totalmente arbitraria. Salvaría a quienes decidiera, haciendo uso de la menor capacidad que tuviéramos de dirigirnos hacia Él, transformándonos gradualmente mediante su gracia. Para algunos teólogos, la vía de Lutero era simplemente agustinismo renacido, y dado que San Agustín nunca había sido olvidado durante la Edad Media, la supuesta novedad de Lutero era en realidad pólvora mojada. Pero en la práctica Lutero enseñaba algo diferente: somos salvados, decía, por el rigor justiciero de Cristo. Solo la fe (*sola fide*), que es un don de Dios, puede captar ese afán justiciero. Esa fe nos llega en un instante, y no poco a poco. Mediante ella entramos en una relación dinámica con Dios. Tal como dijo Lutero en 1522, es como una «obra divina» en nuestro interior.

Hasta bastante después, tras los ataques iniciales contra él por el asunto de las indulgencias, no cobró una configuración plena su nuevo pensamiento. Lo llamó «teología de la Cruz» y lo expuso en el capítulo de la orden agustina en Heidelberg en abril de 1518, entre sus propios hermanos. Un dominico que le oyó, Martin Bucer (cuya subsiguiente contribución a la Reforma en Alemania e Inglaterra fue considerable) quedó paralizado por lo que decía Lutero. «Una teología de la gloria llama bien al mal y mal al bien. Una teología de la Cruz llama a las cosas lo que realmente son». Prosiguió explicando que un Dios de la revelación nos dice desde arriba cómo comportarnos y qué hacer. Esa es la teología de la gloria que inevitablemente define la «bondad» por lo que Dios dice que deberíamos hacer y decir. Por el contrario, un Dios amante es el que se hace débil e insensato para salvar a la gente, presente en el mundo, pero «oculto en el sufrimiento». En otra ocasión explicó el capítulo 33 del Éxodo, en el que Moisés busca la gloria de Dios, pero solo le es permitido ver su espalda. Para Lutero, esa es la cuestión. Nadie puede ver a Dios cara a cara y seguir viviendo, por lo que Dios se revela en las formas y lugares más improbables. Está oculto, pero activo en toda la confusión de nuestra vida. Lutero reorientó la teología apartándola de la Universidad y el estudio y encaminándola hacia el hospital, el dormitorio, el lugar de trabajo. Decía que todos somos nuestros propios teólogos («el sacerdocio de toda la creación»). Si esto se hubiera realizado, la Reforma habría cambiado de arriba abajo la Cristiandad, haciéndola irreconocible.

*

Batallas librescas

La visita de Lutero a Heidelberg fue su primer contacto directo con el mundo ilustrado de los humanistas renanos. Aquel mundo se hacía eco, amplificándolo, del «asunto Lutero». Mientras que Lutero encontraba el Evangelio en su camino a Wittenberg, la comunidad de estudiosos de la Biblia lo encontraba en el suyo. Los centros eran Basilea, Zúrich y Estrasburgo. Basilea era la gran ciudad universitaria donde Erasmo completó su obra sobre el Nuevo Testamento en 1515, el año en que Wolfgang Capito se convirtió en predicador en la catedral, profesor y ayudante de Erasmo. También en 1515 Johannes Oecolampadius (lo que en griego significa «lámpara casera», siendo

su nombre original en alemán Johannes Huszgen o Hausschein) llegó a Basilea invitado por el impresor de Erasmo, Johann Froben. Ecolampadio ayudó a Erasmo a concluir las notas y el comentario de su Nuevo Testamento. Aproximadamente en aquella misma época Huldrych Zwingli [Ulrico Zuinglio] visitó Basilea para encontrarse con el «más instruido de todos los estudiosos» (Erasmo), comprando el Nuevo Testamento y poniéndose a estudiar griego para entenderlo. Cuatros años después Zuinglio subiría al púlpito del Grossmünster de Zúrich, capital del mayor cantón oriental suizo. Ocho años después Capito se hizo cargo de su puesto como rector de la iglesia colegiata de Santo Tomás en Estrasburgo, donde se le unieron Martin Bucer, Caspar Hedio —que también había estudiado en Basilea— y Matthias Zell. Estos fueron los impulsores de la Reforma en la Alta Renania.

El *Nuevo Testamento* de Erasmo reunía tres volúmenes en uno. Había comenzado con la idea de escribir una ayuda para entender la Biblia, en forma de notas doctas. Odiaba los viejos comentarios y quería en cambio notas que lo llevaran a uno a lo que las palabras significaban realmente. Mientras escribía, no obstante, se dio cuenta de que la traducción al latín de la Vulgata no daba la talla. Necesitaba realizar una nueva para explicar las notas. Pero para justificar su propia traducción, tenía que presentar el original griego. El volumen final comprendía casi mil páginas. Los tres volúmenes necesitaban tres prefacios. El primero era un «aliento al lector devoto». En las páginas de aquel libro, decía Erasmo, residía la verdad cristiana, «la filosofía de Cristo». No había que ser necesariamente un profesor o un teólogo para entenderlo; bastaba ser un lector receptivo y piadoso (que supiera latín y griego...). Cómo conseguirlo era el tema del segundo prefacio («Sobre el método»). Era cuestión de situarse en un marco de pensamiento adecuado y ser consciente del poder comunicativo del lenguaje. El tercer prefacio era una «Apología» que se anticipaba a sus críticos. Tras haber encontrado más de un millar de errores en la Vulgata, esperaba una avalancha de críticas, por lo que dedicaba su obra al papa León X para asegurarse la protección más elevada posible.

La arremetida se produjo como cabía esperar, y no solo porque Erasmo había trabajado rápidamente. El cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo, había publicado una edición rival en Alcalá de Henares en enero de 1514, y Froben esperaba adelantársele asegurándose el privilegio imperial para la versión de Erasmo. Entretanto se desató otra ba-

talla libresca en Renania. El erudito que la inició fue Johann Reuchlin, conocido como «Capnion» («nube de humo» en griego, o Reuchlein en alemán). Reuchlin tenía menos energía y carecía del don de gentes de Erasmo, pero contaba con habilidades lingüísticas y filológicas. En 1515 era el principal entendido en hebreo de la Europa septentrional.

Reuchlin estaba trabajando en un gran tratado sobre la Cábala (*De arte cabbalistica*) que apareció en 1517, mientras trataba de eludir a los críticos. Entre estos últimos se hallaba un judío de Núremberg que se había convertido al cristianismo y se había bautizado en Colonia en 1504: Johannes Pfefferkorn. Se hizo un nombre con publicaciones antisemíticas, comenzando con *Der Judenspiegel* [El espejo de los judíos]. Sus acusaciones eran habituales y repugnantes (asesinatos rituales, muerte de niños, herejía contumaz), en un momento en que las campañas contra los judíos habían comenzado a tener un gran eco en Alemania. Ya habían sido expulsados de Austria en 1469 y de Núremberg en 1498 y estaban amenazados en Baviera, donde fueron proscritos en 1519. Las comunidades judías desplazadas suscitaban tensiones raciales y religiosas que se veían reflejadas y magnificadas en el «espejo» de Pfefferkorn. En 1509 hizo campaña por la confiscación de los libros judíos, y Reuchlin presentó un informe el año siguiente que rechazaba tanto la legalidad como el fundamento del caso. Se convirtió en un hombre marcado, su obra fue condenada por los teólogos en Colonia y París, sus escritos fueron prohibidos por el emperador y quemados en público, y él mismo se vio obligado a comparecer ante la Inquisición en Maguncia. En 1515 su caso estaba pendiente de una apelación a Roma cuando aparecieron las *Cartas de hombres oscuros* [*Epistolæ Obscurorum Virorum*] de Ulrich von Hutten. Bajo el aspecto de cartas escritas en latín macarrónico por sujetos inventados a uno de los seguidores de Pfefferkorn, von Hutten (y algunos amigos, ya que se trataba de una idea colectiva) ridiculizaba a los enemigos de Reuchlin, profesores y monjes ridículos y pasados de moda, y pintaba un cuadro procaz de la corte papal y su explotación de los alemanes. El mundo literario disfrutaba de la controversia y tomaba partido a favor o en contra. El «asunto Reuchlin» fue una escaramuza inicial de una contienda mayor sobre los libros que se convirtió en el inicio de la Reforma protestante.

El asunto Lutero

Las percepciones de Lutero podrían haber quedado en eso, pero que fueran a más fue una de las consecuencias no pretendidas de lo que sucedió entre 1517 y 1521. El asunto Lutero se ha calificado como «una revolución accidental», pero si fue un accidente, era algo que cabía esperar. La cuestión con la que comenzó —la venta de indulgencias— no era nueva. En ese caso, el motivo aducido era la reconstrucción de la basílica de San Pedro en Roma, que había comenzado siete décadas antes y estaba todavía sin acabar. El papa León X lo entendía como el poder de un símbolo (y un símbolo de poder) y puso su sello al proyecto. Recurrió a las indulgencias para financiarlo, pero lo recaudado llegaba lentamente, y algunos gobernantes bloquearon la iniciativa.

En el caso del joven Albrecht von Brandenburg de la casa Hohenzollern, las cosas fueron diferentes: con veintitrés años fue nombrado arzobispo de Maguncia, príncipe-arzobispo de Magdeburgo y obispo en funciones de Halberstadt, lo que lo convertía en elector del imperio, archicanciller y príncipe por derecho propio. Pero necesitaba una dispensa papal por la que Roma pretendió cobrarle una tasa. Negociaron un trato. Albrecht accedió a encargarse de la venta de las indulgencias en Alemania durante ocho años, la mitad de cuyas ganancias irían a financiar la reconstrucción de San Pedro y la otra mitad a los banqueros que le prestaban el dinero para su dispensa. La operación fue confiada al dominico Johann Tetzel, que tenía quince años de experiencia en el negocio de la comercialización de la salvación. Sin embargo, la Sajonia Electoral era uno de los lugares donde la venta de indulgencias estaba prohibida, y los Hohenzollern no eran amigos de los Wettins, la casa del elector de Sajonia; aun así, Tetzel predicó en Jüteborg, justo en la frontera sajona, atrayendo gran audiencia popular.

La respuesta de Lutero fue escribir una carta corta y provocadora a su arzobispo —Albrecht de Brandenburgo—, que incluía las *Noventa y cinco tesis*, denunciando la venta de indulgencias como un abuso de confianza. Cabe dudar de que esas tesis fueran primero clavadas en la puerta de la catedral de Wittenberg el 31 de octubre de 1517, como aseguraba Melanchthon en su sermón funeral por Lutero, ya que este no quería causar problemas políticos al elector de Sajonia y las tesis no pretendían ser una llamada de alarma para toda Alemania. Albrecht hizo lo que se esperaba de él: las envió a la universidad de Maguncia para que fueran examinadas allí y enviadas luego a Roma. Entretanto,

una copia fue impresa sin la autorización de Lutero y traducida al alemán. Los dominicos y otros frailes saltaron en defensa de Tetzel, y el resultado fue otra batalla libresca.

Para Lutero se trataba de la gracia y la salvación, pero para sus oponentes se trataba de la autoridad papal. Libros y folletos invitaban a las personas instruidas de Alemania a tomar partido. Se debatía intensamente sobre la reforma de la Iglesia en vísperas de la Dieta de Augsburgo de 1518. En Roma, el papa León X podría haberlo dejado pasar, pero las *Cartas de hombres oscuros* (condenadas a ser quemadas por una bula papal de 1517), y la devastadora denuncia por Erasmo de las guerras del Papa en su *Dulce bellum inexpertis*, publicada en Estrasburgo aquel mismo año, eran perturbadoramente personales. Von Hutten y sus amigos habían publicado las *Epistolæ* anónimamente y Erasmo tenía amigos en puestos muy influyentes, lo que por el momento los hacía intocables. Lutero, en cambio, era un oscuro monje agustino sajón. Podía, casi con seguridad, convencer al elector Federico. Sajonia no estaba lejos de Praga, donde las cicatrices de la herejía husita todavía no se habían cerrado. ¿Por qué no hacer de Lutero un ejemplo, un disparo de advertencia para otros sobre la importancia de la autoridad papal? Así se gestó el proceso de herejía contra Lutero a cargo de los dominicos, y fue convocado a Roma en agosto de 1518.

León X no estaba totalmente equivocado, pero minusvaloraba dos elementos interrelacionados que se demostraron decisivos. Subestimó la determinación del elector Federico de Sajonia en cuanto a proteger a Lutero, y malinterpretó el movimiento que se iba gestando en favor de Lutero. Tras la obstinación de Federico estaba su sensación de responsabilidad como elector del imperio germánico. Además, en enero de 1519 el equilibrio de fuerzas políticas en Alemania cambió con la muerte del emperador Maximiliano I. En la subsiguiente campaña electoral, el voto de Federico, uno entre siete, era decisivo. El papado, que no deseaba respaldar a ninguno de los dos candidatos más relevantes (Francisco I y Carlos V) favoreció en un principio a un candidato autóctono, el propio Federico. El proceso de herejía contra Lutero quedó suspendido durante un período crucial para la consolidación de una base más amplia en su apoyo.

La solidaridad con Lutero se mostró inicialmente en lugares predecibles, en particular en la Universidad de Wittenberg y entre los hermanos de su orden, que ardían en deseos de combatir contra los dominicos; pero también provino de lugares menos previsibles, como

por ejemplo los Caballeros independientes del imperio, uno de los cuales se ofreció a reclutar un ejército en apoyo de la causa de Lutero. También se manifestó entre la gente instruida que había apoyado a Reuchlin. El resentimiento alemán contra la arrogancia cultural y la explotación de los italianos estaba muy vivo, a diferencia de la defensa de los privilegios y la cultura de los judíos. Hutten, que en un primer momento parecía inclinado a ignorar el asunto de las indulgencias como una riña menor, entendió a raíz de la disputa de Lutero contra Eck en Leipzig en julio de 1519 que ofrecía una ocasión para arremeter contra una Iglesia que no parecía dispuesta a reformarse. En la Dieta de Augsburgo (agosto de 1518) el legado papal Tommaso de Vio (cardenal Cayetano o Gaetano), general de la orden de los dominicos, la emprendió contra la marea ascendente, pero en la siguiente Dieta (Worms, abril de 1521), su sucesor se vio desbordado: «Toda Alemania está en rebelión abierta. Nueve décimos gritan: "¡Lutero!", y el otro décimo [...] grita: "¡Muerte a la Curia romana!"».

Lutero nunca subestimó a sus adversarios. Su habilidad estuvo en desplazar los términos del debate, alejándolo de la salvación y llevándolo a la cuestión de la autoridad. Primero con Cayetano en Augsburgo, y luego con Johann Eck, Lutero tuvo que afrontar cuestiones que no habían estado entre sus preocupaciones hasta la fecha. Eck era vicecanciller de la Universidad de Ingolstadt y se hallaba en el cénit de su poder. En otra controversia (sus *Obelisci*, a los que Lutero respondió con *Asterisci adversxes obeliscos Ecciide*), y más tarde en el debate en Leipzig en julio de 1519, Lutero se encontró combatiendo en un terreno mucho más amplio, rechazando las afirmaciones implícitas en el derecho canónico de que el obispo de Roma era cabeza de la Iglesia por derecho divino, y asegurando que los concilios de la Iglesia podían haber cometido errores y de hecho los habían cometido, y aceptando que muchas de las creencias de Hus eran «de lo más cristiano y evangélico». En lugar de los concilios, el derecho canónico y los padres de la Iglesia, defendía la primacía de la Escritura sobre todas las demás formas de autoridad.

El *annus mirabilis* de Lutero fue 1520. «El tiempo de silencio había pasado y había llegado el momento para hablar», como escribió en su carta *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, uno de los tres manifiestos famosos de aquel año. Por primera vez afrontaba la cuestión política general de la reforma de la Iglesia y el Imperio tal como se había concebido en las dietas alemanas. A través de la nobleza alemana

apelaba al nuevo emperador y afirmaba que debían «cumplir con su deber cristiano, defender a la Iglesia contra el Papa y tratar de que se convocara un concilio general para reformar la Iglesia y el Estado cristiano». Al mismo tiempo apelaba a una «nación» que fuera más allá de su nobleza para liberar a Alemania de la tiranía de Roma y crear un auténtico orden divino. En *La libertad de un cristiano*, el mensaje de Lutero era que la reforma y la reconciliación con la Iglesia romana ya no eran lo más importante. Lo que importaba era cómo los cristianos, incapaces de ganar méritos mediante las buenas obras, podían llevar una vida cristiana. La respuesta de Lutero era una paradoja. Somos a la vez libres y no libres. Nos habíamos liberado ya de la «tiranía clerical [...], la prisión eclesiástica» porque estábamos en relación directa con Dios. Nuestra atadura era que esa libertad venía con responsabilidades como cristianos para llevar el amor de Dios al mundo. Por el momento, Lutero dejaba a un lado lo que eso podía significar para nuestra obediencia a los gobernantes y a la Iglesia.

En el momento de la publicación de *La libertad de un cristiano*, la reconciliación de Lutero con la Iglesia romana era ya una causa perdida. Sus escritos habían sido condenados por las universidades de Colonia y Lovaina. La bula papal (*Exsurge Domine*) que lo amenazaba con la excomunión (y también a von Hutten) a menos que se arrepintieran fue publicada el 15 de junio de 1520. Lutero la quemó junto con una selección de libros de sus adversarios, como réplica a la quema de sus propios libros en Leipzig. La escena estaba dispuesta para que el «brazo secular» aplicara la bula en la Dieta imperial de Worms, a la que se convocó a Lutero. Los consejeros imperiales buscaban algún modo de evitar que el asunto Lutero dominara las discusiones sobre la reforma de la Iglesia. Los estamentos se negaron a contemplar la imposición de una prohibición papal en tierras alemanas antes de que los individuos afectados tuvieran la posibilidad de ser oídos y de responder a las acusaciones. Ninguno de los dos bandos consiguió lo que quería, aunque del compromiso final se deducía que era la Dieta alemana la que debía determinar cómo se resolvían en su país los problemas que afectaban a la Iglesia y a la doctrina. Lutero recibió protección imperial para viajar hasta Worms, en un viaje que se convirtió en una cabalgada triunfante. Ante el joven emperador Carlos V en persona, los libros de Lutero fueron amontonados leyendo en voz alta sus títulos. Lutero fue invitado a reconocerlos y se le preguntó si mantenía las opiniones expresadas en ellos. En su respuesta los dividió en tres categorías:

sus obras sobre fe y moral eran reconocidas incluso por sus enemigos. Renunciar a ellas sería renunciar al propio cristianismo. Los que había escrito sobre los males de la Iglesia y la corrupción del papado se referían al gobierno de la Cristiandad. Rechazarlos sería negar que hubiera remedio para la propia Cristiandad. Solo en el caso de la tercera categoría, las polémicas contra sus críticos, concedía que los podía haber escrito con mayor claridad. Urgido a dar una respuesta clara, dijo que no se arrepentiría a menos que se demostrara mediante la Escritura que estaban equivocados, porque su conciencia era «cautiva de la palabra de Dios». Las versiones impresas de su afirmación añadieron las palabras proféticas: «Aquí estoy, y no puedo hacer otra cosa».

EL PROCESO DE REFORMA

La Reforma comenzó en tierras alemanas y suizas. En la explosiva década de 1520 significaba para cada uno cosas diferentes, que se extendían por medios muy diversos. Se establecieron nuevas alianzas entre grupos sociales y entraron en acción nuevos protagonistas políticos. El éxodo de los monjes y monjas de los monasterios, las controversias suscitadas por los matrimonios entre clérigos y la polémica contra las «putas de los curas» introdujeron en la Reforma incipiente una sensación de liberación, una crepitante energía sexual reflejada en los perturbadores desnudos del pintor de Wittenberg Lucas Cranach, seguidor y amigo de Lutero durante mucho tiempo. Que la Reforma consiguiera cuajar en torno a un conjunto emergente de iglesias y doctrinas hacia 1530 fue un gran logro, pero que tuvo su coste. La coherencia se alcanzó definiendo una reforma «magisterial» principal y excluyendo a los disconformes. Aquellas tensiones llevaron, hacia el final de la década, a conflictos sobre cuántas iglesias se debían organizar y gobernar, sobre las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y las seculares, y a una dilatada desavenencia, prácticamente insalvable, sobre la Eucaristía.

Aparecieron nuevos protagonistas, en parte porque quienes se podía esperar que llevaran la dirección de lo que debía suceder renunciaron a hacerlo. Carlos V abandonó el imperio inmediatamente después de la Dieta de Worms y no volvió hasta una década después, en 1530.

Desde la distancia, sus intervenciones sirvieron únicamente para frustrar los esfuerzos de la Dieta por resolver las diferencias mediante un Consejo Nacional de la Iglesia. En la Dieta de Worms Carlos V nombró a su hermano Fernando como regente del imperio; pero la relación entre ambos era complicada. Como coheredero junto con Carlos de Maximiliano I, Fernando esperaba recibir una herencia sustancial y ser elegido Rey de los Romanos en Bohemia; pero Carlos quería evitar la acusación de que los Habsburgo estaban tratando de apoderarse para sí mismos del imperio. En Worms acordó dejar a Fernando los cinco ducados austriacos y a continuación, en febrero de 1522, le cedió el Tirol, la Austria Anterior en Suabia y el ducado de Württemberg, recientemente ocupado por la Liga Suabia y gobernado temporalmente por los Habsburgo. La última parte de ese acuerdo se mantuvo en secreto, y cuando se hizo pública en 1525 planteó dudas sobre las intenciones de los Habsburgo con respecto al imperio. Entre tanto, Fernando consolidó su autoridad en Austria y superó la renuencia de su hermano a su elección para el trono bohemio en 1526. El duque Guillermo IV Wittelsbach de Baviera presentó su candidatura rival con apoyo internacional. Fernando necesitaba el apoyo de los electores y la aquiescencia de la Dieta para vencer y estaba dispuesto a zanjar el problema luterano. Por otra parte, su rivalidad con Juan de Zápolya por el trono de Hungría lo enfrentaba a la amenaza otomana y comprometía su capacidad para dirigir el imperio.

Según los términos de su Capitulación, Carlos V aceptó crear un Consejo de Gobierno, una nueva institución en la que los estamentos tendrían una participación determinante, quedando sin embargo obligados a colaborar con Fernando, lo que se demostró difícil. Los intentos de impulsar el programa de reforma imperial estableciendo el impuesto del «céntimo común» para financiar los gastos militares fracasó. Al tambalearse el Consejo de Gobierno, el liderazgo del imperio cayó sobre la Dieta, que no se ponía de acuerdo sobre cómo responder a la Reforma luterana; hasta la aplicación del Edicto de Worms que la condenaba como herejía era problemática. El elector Federico de Sajonia consiguió quedar exento de tener que aplicarlo en sus propias tierras. Solo en los territorios Habsburgo, la Sajonia Albertina, Baviera y Brunswick hubo algún intento de ponerlo en vigor; el resto simplemente lo ignoraron. Los esfuerzos, encabezados por un grupo de ciudades imperiales (Estrasburgo, Ulm y Núremberg) de establecer los cimientos para un Consejo Nacional de la Iglesia que debía reunir-

se en Espira en 1524 se vinieron abajo cuando su propia unidad se disolvió, en una serie de fracturas del imperio germánico del que el luteranismo fue a la vez la causa y en último término el beneficiario.

Entre los nuevos protagonistas de la escena política, Lutero era una figura ambigua: un héroe nacional no político. En su viaje de regreso desde Worms fue apartado de la circulación por su propia seguridad por el elector de Sajonia y mantenido en prisión durante diez meses en el castillo de Wartburg. El resultado fue un raudal de textos sobre los sacramentos, los votos monásticos, los salmos y la traducción al alemán del Nuevo Testamento. Pero Lutero reapareció en 1522 sin ningún deseo de ponerse a la cabeza de un movimiento popular ni de comprometerse con las ciudades imperiales en sus planes de un Consejo Nacional. Esperaba con optimismo que la difusión de la palabra destruyera por sí sola «la plaga del régimen papal». Su principal preocupación era cómo alentar a los cristianos a formar sus propias comunidades sin ser obstaculizados por los príncipes, a los que despreciaba como «en general los mayores insensatos o los peores canallas de la tierra» de los que «se debe esperar siempre lo peor».

Sin embargo, y aun sin quererlo, Lutero se convirtió en piedra de toque de la Reforma. Tenía seguidores en la Universidad de Wittenberg, entre los funcionarios del Electorado sajón, los humanistas renanos y las ciudades del sur de Alemania. Entre los miembros de su propia orden de los agustinos, así como más en general entre el clero predicador, su mensaje se multiplicaba y se propagaba hacia el exterior. Los procesos de la Reforma protestante quedaron asentados en los folletos impresos (*Flugschriften*) que proliferaban durante su primera década en tierras de habla alemana. Producidos como pequeños manuales y distribuidos regionalmente, se vendían en un mercado competitivo.

Más de la mitad de ellos tenían solo ocho páginas y costaban una sexta parte del salario diario de un aprendiz. Tres cuartos de ellos llevaban ilustraciones xilografiadas, al menos en la página del título. La variedad y diversidad de formas literarias atestiguaba que provenían de otros medios de comunicación: sermones, cartas, poemas, canciones, plegarias, quejas y exhortaciones. Aunque predominaban los temas religiosos, aparecían también en ellos otras mentiras como la guerra contra los turcos, el levantamiento de los comunes, profecías y señales milagrosas, el interés y la usura. Entre 1500 y 1530 se publicaron más de 10.000 títulos, pero la gran mayoría de ellos aparecieron en la década

comprendida entre 1517 y 1527, casi todos evangélicos. Entre 1518 y 1525 había posiblemente alrededor de 3 millones de copias de esos folletos en circulación. Para una población de 12 millones de habitantes, esa cifra suena modesta, pero en relación con la de quienes sabían leer era impresionante. Pese al impacto de la Reforma en otros lugares de Europa, en ninguno se experimentó esta intensidad de producción impresa; quizá solo en Ginebra llegara a alcanzarse, durante las décadas de 1550 y 1560, una convergencia semejante entre imprenta y Reforma.

Aquellos folletos no eran el único medio de persuasión evangélica, ni siquiera el más importante. Los primeros predicadores evangélicos fueron quizá los comunicadores más eficaces. Dramatizaban su mensaje, diciendo a sus audiencias que aquel era el momento «áureo y gozoso» en el que «el Evangelio había sido liberado» para «el mundo entero», dejando de ser el «Cristo negado». El propio Dios estaba ahora en la tarea, y el Juicio Final y el Reino estaban cerca. Relataban su propia experiencia, cómo habían descubierto la «verdad evangélica cristiana», y solicitaban una respuesta activa. La verdadera Iglesia, se deducía, estaba en la comunidad de los fieles. El Evangelio no pertenecía a los curas. Los laicos (y laicas) eran iguales en la fe, o incluso superiores, a los sacerdotes.

Lutero no ofreció un borrador de la Reforma. Su invitación a las congregaciones cristianas locales a elaborarlo por sí mismas puso en juego otros protagonistas, y en el movimiento evangélico de la década de 1520 injertaron su mensaje en sus propias preocupaciones y objetivos. En Wittenberg se tuvo una primera indicación de lo disgregadora que podía ser la Reforma. Mientras Lutero permanecía encerrado en el Wartburg, el movimiento quedó en manos de sus colegas universitarios. Uno de ellos, Andreas Bodenstein von Karlstadt, embriagado por su lectura de San Agustín y luego por el carisma de Lutero, abandonó su reserva inicial. En diciembre estudiantes y otras personas irrumpieron en la iglesia parroquial, arrojaron los libros de misa y derribaron el altar; a continuación se abrieron camino hasta el Consejo de la ciudad, pidiendo que se pusiera fin a la misa. Así fue como Karlstadt inauguró una «ciudad cristiana de Wittenberg». Animó a los monjes y monjas a dejar sus claustros, y el día de San Esteban (26 de diciembre) de 1521 anunció su propio compromiso con una chica de quince años. La misa debía ser sustituida por algo en lo que participara la gente corriente. Esta última dejó sentir su presencia. Cientos de tejedores —a los que Lutero desdeñó luego como «soñadores» (*Schwärmer*)—, se

trasladaron a Wittenberg, convencidos de que, como él parecía haber dicho, Dios estaba de su parte. No les convencía la idea de que la Eucaristía fuera un milagro. El pan y el vino no eran más que símbolos («imágenes»), y creer otra cosa era simple «idolatría». Sobre ese tema, Karlstadt tenía cosas incendiarias que decir. En *Sobre la retirada de imágenes* (1522), negó que las imágenes fueran los libros de los pobres e incitó a sus lectores a destruir las imágenes antes de que estas los destruyeran a ellos.

Todo esto despertó la irritación del elector Federico y la consternación de Lutero, quien fue finalmente liberado del castillo de Wartburg y regresó a Wittenberg. Durante la semana del 8 al 16 de marzo pronunció ocho sermones en los que dijo, para empezar, que nuestro mundo interior es nuestro y de nadie más. Ninguno de nosotros puede morir por otro, y si nos situamos como jueces de otro, Wittenberg se convertirá en otro Cafarnaúm. El mensaje de la libertad cristiana era que debíamos hacer los cambios necesarios pero no forzar la conciencia de la gente obligándola a seguir el mismo ritmo. Los monjes y monjas debían abandonar sus comunidades y casarse si su conciencia se lo dictaba así. El único daño que las imágenes podían hacer era convertirse en objeto de veneración. Dios le dijo a Moisés que no las adoraran, pero no dijo: «¡Destruidlas!». La buena gente de Wittenberg había caído bajo una influencia maligna y él la rechazaba por considerarla seducida por falsos profetas.

La definición de las cuestiones, la velocidad y la autoridad para emprender el cambio dominó el principio de la Reforma. Eran cuestiones que Lutero pensaba que debían decidirse localmente. Cuando Leisnig, una ciudad de la Sajonia Electoral, le consultó en 1523 sobre cómo proceder, les dijo que pusieran la iglesia y las arcas de su parroquia en manos de su propia comunidad. En 1524 el pueblo de Wendelstein en Franconia redactó ordenanzas para la iglesia y se las leyó en voz alta a su nuevo pastor, recordándole que era su «empleado y sirviente [...] No nos ordenarás; seremos nosotros quienes te ordenemos a ti»... En Zwickau, la «perla» del elector Federico, su «pequeña Venecia» y la mayor ciudad del Electorado, el proceso suscitó una mayor confrontación. La ciudad había cambiado con el descubrimiento de plata en el Schneeberg, agudizando los contrastes entre quienes se habían beneficiado de su nueva riqueza y quienes no pudieron hacerlo. Hermann Muhlfort, el tesorero de la ciudad, dirigía el *boom* sin hacer ascos a la corrupción, y sus cuentas recogen planes para mejorar la sala

del ayuntamiento, el pavimentado de las calles, un nuevo hospital para la sífilis, etc. En 1520 también apareció por allí, recién llegado de Wittenberg como supuesto acólito luterano, Thomas Müntzer. Desde el primero de sus sermones en la pequeña iglesia del distrito de tejedores de Zwickau, atrajo a las multitudes con su retórica antipapal. Los notables de Zwickau se pusieron nerviosos cuando se multiplicaron los incidentes violentos. Müntzer fue acusado de hacer causa común con «groseros patanes», sus «compañeros de borrachera», que pedían «sangre y muerte». Aquellos eran los llamados «profetas de Zwickau», gente como Niclas Storch, un tejedor de fuera de la ciudad. Storch, como Müntzer, enseñaba que la Escritura no tenía por sí sola el poder para instruir al pueblo y de que uno debía ser iluminado por el Espíritu Santo. Entre los residentes de la «Calleja de Dios» (parte del distrito de los tejedores) se creía que los profetas tenían 12 apóstoles y 72 discípulos. Pero los notables de Zwickau, proscribiendo a sus líderes y reforzando la autoridad de su iglesia, retomaron gradualmente el poder, expulsando a los radicales.

Karlstadt, Müntzer y Storch llevaron a otros lugares el mensaje del Espíritu Santo. Karlstadt se trasladó a Orlamünde, al sur de Jena, donde hizo quitar las imágenes de la iglesia, se negó a bautizar a los niños e interpretaba la eucaristía como una ceremonia en recuerdo de la muerte de Cristo. En noviembre de 1524 publicó en Basilea su respuesta a los sermones de Lutero en Wittenberg en su folleto *Si se va lentamente*, en el que decía: «Si alguien ve un niño con un cuchillo afilado, no dice: "Dejémosle, por amor fraternal". Se lo quita para evitar que se hiera o se mate». Sumergiéndose en los escritos de los místicos de finales de la Edad Media, desarrolló una teología de regeneración espiritual en la que el alma debía vaciarse y abandonarse a Dios antes de ser circuncidada (metafóricamente) y transformada renaciendo espiritualmente a través del Espíritu Santo. El bautismo y la eucaristía eran señales de que esa regeneración había tenido lugar. Los niños pequeños no podían experimentar tal renacimiento, por lo que el bautismo de los niños no solo era contrario a la Biblia, sino impracticable. El pan y el vino eran símbolos, ya que no cabía esperar que nadie creyera que el cuerpo y la sangre de Cristo estaban de algún modo en ellos. Lutero replicó que Karlstadt se había tragado al Espíritu Santo con plumas y todo.

Fuerzas similares se desarrollaron en los cantones suizos de Zúrich y de Berna. En Zúrich Ulrico Zuinglio tuvo un papel determi-

nante; en Berna el predicador oficial Berthold Haller fue uno de sus primeros seguidores entusiastas. Con claridad y perspicacia, Zuinglio proyectó aquella ciudad y cantón a la primera línea de la Reforma durante la década de 1520. Entendía que la «Reforma» significaba no solo un cambio de lo que sucedía en la Iglesia, sino de toda la comunidad encarnada en esa Iglesia. Los agentes de la Reforma debían ser, por tanto, los responsables de esa comunidad: sus magistrados. Aquello se reflejó en la gran disputa pública en el Ayuntamiento de Zúrich el 29 de enero de 1523. En la mesa presidencial estaban los concejales de la ciudad recién elegidos, terratenientes, hombres de negocios, artesanos prósperos en su mayor parte. Ante ellos tenían 67 artículos, una «planificación» evangélica, por decirlo así, sometida al Consejo de la ciudad para su discusión y aprobación. Zuinglio estaba allí con sus seguidores y sus libros; otras 600 personas llenaban la sala para oír las discusiones. Los adversarios de Zuinglio estaban mal representados y expusieron mal sus argumentos. Cuestionaron la autoridad del Consejo de la ciudad para decidir sobre tales cuestiones, pero Zuinglio replicó que era una «asamblea cristiana», una «reunión de *obispos*» (su exégesis del Nuevo Testamento insistía en que un obispo era un «supervisor»). Sus propuestas trataban cuestiones y rituales sacramentales. El resultado fue el que cabía prever. La planificación de Zuinglio fue aprobada, sus sermones autorizados, y el clero del cantón se vio obligado a plegarse.

En Zúrich la Reforma tuvo lugar por etapas y la misa no se abolió hasta tres años después, pero ya en un sermón pronunciado en septiembre de 1523 Leo Jud, amigo de Zuinglio, señalaba que la Cristiandad ortodoxa y la occidental numeraban de forma diferente los Diez Mandamientos. La Cristiandad ortodoxa había seguido al judaísmo en destacar el mandamiento sobre las «imágenes grabadas», mientras que la Cristiandad occidental lo había mitigado subordinándolo al primer mandamiento. Cuando Jud publicó su texto, Zúrich había comenzado a poner en práctica su prohibición de la idolatría, incluida la música como forma de idolatría auditiva. La idea de Zuinglio de la eucaristía evolucionó junto con su alejamiento de todo lo que se podía «encarnar» en un signo. A finales del verano de 1525 publicó una versión de una carta originalmente escrita en 1521 por Cornelis Hoen, un jurista y miembro del Consejo Provincial de Holanda, según el cual las palabras «Este es mi cuerpo...» debían ser interpretadas simbólicamente. La adopción por Zuinglio de esa opinión «simbólica» dio mayor relie-

ve a la corriente sacramental radical, convirtiéndose en una cuestión que dividía a los cristianos.

Esa fue también la pauta de la Reforma en Berna. En 1523 los patricios de la ciudad requirieron a su predicador Berthold Haller que enseñara únicamente lo que se podía encontrar en la Escritura. En 1525 el Consejo de la ciudad abolió las indulgencias, los pagos al clero y sus privilegios fiscales y legales. Los magistrados asumieron el derecho exclusivo de nombrar y despedir a los clérigos del cantón. Al año siguiente, tras una revuelta rural, Heller se encontraba a la cabeza de un movimiento popular en Berna cuya influencia sobre las elecciones para el Consejo de la ciudad en 1527 desequilibraron la balanza en la oligarquía local en favor del cambio evangélico. Se permitió casarse a los curas, se abandonaron las misas por las almas de los difuntos y en enero de 1528 se realizó un debate público cuyo resultado determinó que la Reforma siguiera en Berna las mismas líneas que en Zúrich.

La peculiaridad de la Reforma de Zúrich era ya evidente en el momento de la muerte de Zuinglio en una batalla en Kappel am Albis el 11 de octubre de 1531, durante la amarga confrontación con los cantones católicos vecinos que anunciaba los conflictos religiosos entre estados que estaban por venir. Su sucesor, Heinrich Bullinger, declaró que Zuinglio era su profeta y primer mártir. La pauta de la Reforma de Zúrich cobró no solo aspectos iconofóbicos y cromofóbicos, sino también harmonofóbicos. Su ala más radical se había identificado con los que negaban el bautismo de los niños (Zuinglio los llamaba «catabaptistas» y nosotros los conocemos como «anabaptistas»). Zuinglio no logró convencerlos y fueron detenidos por los magistrados y perseguidos bajo una ordenanza introducida en 1526, que los amenazaba con el ahogamiento. El primero en ser convicto fue Felix Manz, hijo ilegítimo de un canónigo de la catedral. Conducido en un bote al río Limmat la tarde del 7 de enero de 1527, fue arrojado al agua con las manos y los pies atados a un palo. La mayoría de los demás huyeron, dando lugar así a la primera diáspora anabaptista.

La Reforma de Zúrich ejerció una influencia no solo en Berna, sino más allá de los cantones suizos en el sur de Alemania, al otro lado del lago Constanza hasta los afluentes del Danubio y el Rin. Allí es donde se situaban la mayoría de las ciudades imperiales, dieciocho en el alto Rin y treinta en Suabia. Era también el corazón del Sacro Imperio Romano, donde se reunían la mayoría de sus dietas. Sus principales ciudades eran Núremberg, Augsburgo, Estrasburgo y Ulm, flanqueadas por

un segundo escalón de ciudades medianas (Worms, Constanza, Heilbronn y Nördlingen). La nobleza le dijo al emperador que en ellas «los suizos se estaban dando la vuelta» en una especie de resurrección del movimiento de las Ligas Grises que en otro tiempo había llevado a la secesión suiza del imperio y del que todavía se guardaba memoria. La atracción de la Confederación Helvética influyó sobre la Reforma en el sur de Alemania a través de la formación de las Federaciones Cristianas.

Pero las ciudades del sur del imperio descubrieron que la Reforma de Zúrich era problemática. Sus magistrados tenían que enfrentarse a la autoridad del emperador y de las instituciones imperiales. Núremberg, por ejemplo (la mayor ciudad del sur de Alemania), alojaba el Tribunal Supremo imperial y las joyas de la corona del imperio. Sus magistrados tenían que equilibrar la presión desde abajo y llevar adelante el cambio religioso en la ciudad dentro de sus posibilidades, sometidos a la influencia de los conservadores desde arriba. Las ordenanzas de 1521 y 1522 invitaban a los predicadores protestantes a la ciudad y restringían la limosna. Parte de la ciudad se hizo abiertamente luterana, pero en 1524 las autoridades estaban nerviosas, y no solo porque la ciudad estuviera amenazada por un interdicto papal y la presión imperial, sino porque los campesinos se negaban a pagar los diezmos. Se les dijo a los predicadores que dejaran sus sermones y se restringió su uso de las imprentas. Pero cuando representantes del emperador les ordenaron en la Dieta de Núremberg de aquel año que pusieran fin a la evangelización en la ciudad ya era demasiado tarde. El 1 de junio de 1524 se anunciaron las ordenanzas sobre el bautismo y se introdujo la Misa Reformada.

En el suroeste de Alemania la Reforma protestante hizo aparecer otros protagonistas políticos y coaliciones sociales. El levantamiento militar de los Caballeros imperiales en 1522-23 fue inspirado por Lutero y sus líderes eran evangelistas. El castillo de Franz von Sickingen en Ebernburg (cerca de Karlsruhe) se convirtió en un centro de imprenta y en el tercer lugar (después de Wittenberg y Núremberg) en albergar una reforma evangélica. Von Sickingen recibió también la adhesión de von Hutten, con quien se había encontrado durante la campaña militar de la Liga Suaba contra el duque Ulrich de Württemberg en 1519. Von Hutten apoyaba a von Sickingen como el líder del movimiento nacional que Lutero se negaba a ser. Esperaban convertir la desafección de los Caballeros imperiales y la nobleza menor en una fuerza militar que «creara una apertura para el Evangelio» en el Rin medio. Las disensio-

nes entre los nobles habían dado lugar al surgimiento de distintas ligas en los condados de Suabia y Wetterau, y en agosto de 1522 alrededor de 600 caballeros renanos se reunieron en Landau y se conjuraron en una asociación «fraterna» bajo la dirección de von Sickingen, iniciando una ofensiva contra el elector-arzobispo de Tréveris; pero el levantamiento general que esperaban no llegó a materializarse. No conquistaron Tréveris y por el contrario von Sickingen murió en abril de 1523 cuando su propia fortaleza de Burg Nanstein en el Lanstuhl se vio sometida a asedio. Von Hutten huyó a una isla en el lago Constanza, donde murió de sífilis en agosto de 1523. La Dieta evitó que el fracaso de la Revuelta de los Caballeros amenazara su propio destino como orden dentro del imperio.

La Gran Guerra Campesina de 1524-1526 fue un fenómeno más complejo y de mayor escala. Llevó al estallido la olla a presión de principios de la Reforma alemana, algo que al parecer había sido predicho por los astrólogos. En febrero, la conjunción planetaria bajo el signo de Piscis presagiaba un acontecimiento que cambiaría el mundo, quizá un nuevo diluvio. Nos han llegado alrededor de cincuenta obras impresas en el año 1523 que predecían un desastre, que quizá algunos imaginaban como un levantamiento popular. Parte de los rebeldes alsacianos aseguraban que solamente habían sido agentes de la voluntad de Dios, tal como estaba escrita en las estrellas.

Con propósitos heurísticos, la Guerra Campesina se presenta a veces como la «Reforma rural», contrapartida de la «Reforma urbana», aunque en realidad se trata de una división artificial. El mensaje de Lutero tuvo efecto más allá de las ciudades. La nobleza actuó como canal para las ideas evangélicas. Parte del mensaje de Lutero llegó sin dificultad al campo, donde fue bien acogido dada la existencia de las tierras de los monasterios y sus supuestos derechos. La idea de que la riqueza de la Iglesia había sido adquirida mediante fraudes echó raíces. La influencia de Zuinglio era todavía más clara. Al enseñar que los Evangelios eran la piedra de toque de la Reforma, abrió la puerta al cuestionamiento de los diezmos, carentes de justificación bíblica. En 1523 la negativa a pagar los diezmos comenzó en Renania y Franconia y se extendió hacia el sur. En Zúrich la resistencia a los diezmos se convirtió en marca distintiva de los más impacientes con el cambio lento, comenzando en torno a Witikon y Zollikon, pueblos junto al lago apoyados por Wilhelm Reublin, quien más tarde sería uno de los anabaptistas más conocidos.

Llamarla guerra campesina apenas capta la esencia de aquel movimiento excepcionalmente extenso de gente común rural y urbana que pretendía resarcirse de los agravios, que no eran nuevos, de un imperio que a sus ojos manipulaba un derecho artificioso (romano) ignorando sus derechos y privilegios tradicionales. Los medios a su disposición eran abundantes; asambleas políticas de masas, peticiones y «artículos» en los que planteaban sus agravios, boicot a los diezmos y otros tributos, saqueo de las propiedades monásticas y de los nobles... Hasta las últimas fases no cuajaron las bandas campesinas en «ejércitos». La evolución de ese estallido de poder popular es difícil de describir porque difería de una región a otra y sus resultados dependían de las circunstancias locales. En la Selva Negra, la rica abadía de San Blas y los condados de Lupfen y Stühlingen se convirtieron en foco de huelgas contra los diezmos en el verano de 1524. Al levantamiento se unió Waldshut, un pueblecito del Rin al norte de Basilea con un pastor radical, Balthasar Hubmaier.

Cuando el movimiento se extendió a la alta Suabia se hizo más abiertamente evangélico. Grandes bandas de campesinos se reunían en un ambiente de carnaval en vísperas de la cuaresma en febrero de 1525. Sus líderes hicieron causa común con el predicador recién nombrado en la pequeña ciudad imperial de Memmingen, Christoph Schappeler. Memmingen acababa de salir de un conflicto con el obispo de Augsburgo sobre su derecho a nombrar a su propio predicador. Los magistrados apoyaban a Schappeler debido a sus propias convicciones, cada vez más radicalmente evangélicas, y como respuesta a la presión de los gremios. Uno de los seguidores de Schappeler era el peletero Sebastian Lotzer, un fogoso tribuno que predicaba la llegada del fin del mundo, interpretando su propio despertar al Evangelio como señal de su poder profético. Los líderes campesinos de los pueblos en torno a Memmingen entraron a la ciudad y quizá Schappeler, o más probablemente Lotzer, convirtió su lista de agravios en los famosos Doce Artículos de Memmingen, publicados en marzo de 1525. Al cabo de un par de meses se habían impreso más de veinticinco veces como borrador de quejas y foco de confluencia.

Esos artículos nos ofrecen una perspectiva de la combinación del lenguaje y los objetivos religiosos con otras quejas en un «Evangelio de agitación social». Uno de los hilos que los recorría era la figura de un hombre corriente (más que un campesino), independiente de la autoridad impuesta y vinculado a una comunidad local. Bajo esa comuni-

dad había una noción de «derecho divino» inscrita en la justicia tradicional y comunal. Tratar de definir la religión en esa resistencia campesina es como descomponer una sustancia en sus elementos químicos: se pierde de vista lo esencial. La religión era el vínculo que daba ímpetu, dinamismo y peligro al movimiento. Los campesinos tenían ciertamente aspiraciones políticas. En sus manifestaciones más radicales, la guerra de los campesinos articulaba el derecho de los comunes a deponer a los gobernantes injustos. Un panfleto titulado «A la asamblea del campesinado común», publicado en Núremberg, imaginaba a los tiranos sustituidos por comunidades libres de campesinos que vivían junto a las comunas urbanas y los nobles y bajo la autoridad distante de un emperador benéfico. Los «suizos que se daban la vuelta» seguían formando parte del sueño de la guerra campesina.

El radicalismo de la guerra de los campesinos se mostró de una forma diferente durante los últimos meses de la vida de Thomas Müntzer. Después de ser expulsado de Zwickau en 1521, su existencia nómada lo llevó a Praga y finalmente al pequeño enclave fortificado sajón de Allstedt, donde dirigió una reforma radical y censuró severamente a Lutero como el mandarín de Wittenberg. El 13 de julio de 1524 pronunció un sermón incendiario ante el duque Juan de Sajonia y su hijo Juan Federico. A partir del texto del segundo capítulo del libro de Daniel, en el que este interpreta el sueño de Nabucodonosor, lanzó un llamamiento a las armas contra los señores que oprimían al Evangelio. Tras conseguir reunir a unos quinientos ciudadanos, huyó de la ciudad durante la noche del 7 al 8 de agosto de 1524, trasladándose a la pequeña ciudad imperial de Mühlhausen en Turingia, donde reanudó su agitación promoviendo una Liga Eterna de Dios, con cuyo apoyo depuso a los regidores de la ciudad (16 de marzo de 1525) y eligió en su lugar un Consejo Eterno. Desde allí escribió cartas apocalípticas a sus seguidores, invitándoles a alzarse y aniquilar a sus enemigos.

El 10 de mayo se unió con su contingente a una banda de campesinos reunida en Frankenhausen, e imaginándose a sí mismo como un Gedeón de los últimos días, el 14-15 de mayo llevó a sus seguidores a la aniquilación por las tropas de los príncipes reunidas en torno a la ciudad. Él mismo fue capturado, torturado y decapitado doce días después. Aquel no fue el final de la guerra de los campesinos pero sí un acontecimiento decisivo, en parte porque como respuesta al llamamiento a las armas de Müntzer Lutero publicó su folleto *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*, condenándolos por sus «terri-

bles pecados». La primavera del evangelismo había acabado y se había producido un divorcio. Lo que conocemos hoy como «Reforma radical» fue más bien en sus orígenes la mitad de una relación tirante que ahora se había roto.

La dinámica del principio de la Reforma enfatizaba dos realidades. La primera era que el cambio religioso era capaz de crear una visión alternativa del futuro político y social. La segunda era que la Reforma ponía en marcha amplias coaliciones en favor de ese cambio. En el mundo rural las coaliciones duraban poco, pero en el mundo urbano había tendencias más variadas. Allí donde las coaliciones contaban con el apoyo de artesanos y propietarios dirigidos por agitadores dispuestos a hacer frente a las autoridades, el movimiento por la Reforma religiosa consiguió desplazar al régimen existente. Donde se encontraban con un régimen menos implacable, el resultado solía ser un acuerdo negociado y una transición más gradual hacia un orden eclesiástico reformado en el que la vieja guardia abrazaba la nueva coalición y la apaciguaba. Allí donde las nuevas coaliciones eran débiles y mal dirigidas, y afrontaban una oposición decidida, fracasaban. A medida que los ciclos del fermento urbano social y político se abrían camino, el resultado solía ser pues una serie de compromisos políticos y religiosos.

A finales de la década de 1520 comenzaban a consolidarse los resultados. Los magistrados de decenas de ciudades imperiales en Franconia, el centro de Alemania, Renania y los márgenes suizos aprobaron leyes que aceptaban la Reforma protestante. Los cantones de Zúrich y Berna hicieron lo mismo. En el sur de Alemania, donde la influencia del protestantismo evangélico había sido considerable, el número de ciudades imperiales que aprobaron las ordenanzas que reformaban la Iglesia se podían contar en 1530 con los dedos de una mano. En el norte de Alemania y en la costa báltica el movimiento evangélico solo estaba comenzando a ponerse en marcha, aunque finalmente acabaría cobrando allí la misma importancia. En territorios alemanes más amplios, los primeros príncipes que adoptaron el luteranismo —en la Sajonia Electoral Juan el Constante, que sucedió a Federico el Sabio en 1525, y Felipe de Hesse— eran pocos. Los príncipes más enérgicos del norte de Alemania seguían oponiéndose al luteranismo, convencidos de que las dietas acabarían encontrando una forma de conjuntar la Reforma del Imperio y la de la Iglesia. Más numerosos eran los que no tomaban partido, sin romper con la Iglesia antigua pero sin oponerse a

la difusión de la predicación evangélica en sus territorios mientras su propia autoridad no se viera amenazada.

La secularización del territorio prusiano de la Orden Teutónica en 1525 fue un caso aparte, y no solo porque no formaba parte propiamente del imperio, sino también porque su aceptación de la Reforma cabalgaba sobre el lomo de un colapso del orden frente a la doble amenaza de los desórdenes campesinos internos y de la conquista polaca desde fuera. Las vacilaciones prevalecientes parecían acordes con la decisión [*Reichsabschied*] de la Dieta de Espira en 1526, según la cual cada estamento debía conducir sus asuntos religiosos «con esperanza y confianza en responder debidamente a Dios y a su Majestad Imperial» hasta que se reuniera un Consejo General de la Iglesia o una Asamblea Nacional.

Esto dio a los príncipes y a las ciudades de la Dieta lo que acabaría siendo conocido como el «derecho de reforma» (*ius reformandi*), esto es, el derecho a decidir sobre la religión de sus súbditos. Sobre esa base Felipe de Hesse y Juan el Sabio de Sajonia crearon un marco para el establecimiento de iglesias territoriales en sus dominios, mientras Melanchthon y Lutero les ofrecían la justificación de por qué un gobernante, divinamente señalado, tenía el deber cristiano de promover los Evangelios en las tierras bajo su jurisdicción. La decisión de la Dieta de Espira era sin embargo provisional y podía ser revertida. A finales de la década de 1520 los gobernantes territoriales del imperio comenzaron a constituir alianzas confesionales. En la Dieta de 1529, convocada también en Espira, el campo imperial y católico era más fuerte. El archiduque Fernando reconstruyó las alianzas de los Habsburgo en el sur de Alemania.

El duque Jorge «el Barbudo» de la Sajonia albertina, el más firme de los príncipes católicos alemanes, no escondía su convicción sobre cuáles eran los deberes principescos. Dios buscaría venganza contra los «martinianos» que habían introducido la herejía en la Cristiandad y castigaría a los que no la habían defendido adecuadamente. La Dieta de 1529 revocó el *Reichsabschied* anterior y puso en vigor el Edicto de Worms allí donde era posible. La mayoría de los estados lo aceptaron, y procedieron a prohibir cualquier innovación religiosa. El zuinglianismo fue también proscrito en el imperio, y quien fuera convicto de bautismo adulto sería condenado a muerte.

Algunos de los estados reaccionaron frente a esa decisión publicando el 19 de julio de 1529 una «protesta» (de ahí el nombre de «pro-

testantismo»), firmada por varios príncipes y por los representantes de catorce ciudades imperiales. Aquella protesta, que argumentaba que una decisión mayoritaria no podía anular una decisión unánime de una Dieta anterior, y que una decisión de conciencia sobre la religión era algo entre el individuo y Dios, se convirtió en el fundamento de la Reforma luterana. En 1530 se volvió a convocar la Dieta, esta vez en Augsburgo con la presencia del propio Carlos V, manteniendo sesiones desde abril hasta septiembre. El archicanciller solicitó declaraciones escritas sobre la cuestión religiosa. Los protestantes luteranos respondieron con los Artículos de Torgau, que trataban principalmente cuestiones de organización eclesiástica. Felipe Melanchthon, que acudió a la Dieta, presentó también, el 25 de junio, una declaración doctrinal [*Confessio Augustana*], acompañada de la firma de 11 príncipes y dos ciudades imperiales, Los estados «evangélicos» de Renania y las ciudades del suroeste de Alemania, donde Zuinglio había ganado seguidores, presentaron su propia confesión, conocida como Tetrapolitana (por las cuatro ciudades en cuyo nombre se presentó: Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau). La Reforma luterana era ahora una entidad con configuración propia.

La política de la Reforma luterana

La minoría protestante en la Dieta afrontaba una tarea realmente difícil. Aunque el emperador estuvo ausente durante la década de 1530, su autoridad en el norte y oeste se reforzó desde los Países Bajos. En el oeste, los principales refuerzos al catolicismo vinieron de los duques de Lorena y el condado Habsburgo de Borgoña. Incluso la rivalidad de los Wittelsbach en Baviera se alivió cuando el duque Ulrich recuperó Württemberg en 1534. Los gobernantes territoriales alemanes seguían aferrados al concepto del imperio y leales al emperador como garante de estabilidad política y del orden en el Reich. La extensión del protestantismo entre la nobleza solo fue cambiando el equilibrio de fuerzas muy poco a poco.

La Liga de Esmalcalda, constituida en 1531 a partir de la minoría protestante de las entidades territoriales, era una novedad en la política imperial: una coalición confesional transregional con su propio tesoro, tropas, asambleas, y a finales de la década de 1530, su propia política

exterior. Las cabezas más prudentes seguían pensando que las divisiones del imperio eran temporales y que se resolverían en torno a una Iglesia alemana moderadamente reformada. Esta última les parecía la opción más creíble a quienes consideraban la recuperación de la unidad política como prerrequisito para el progreso en otros frentes. Por eso los teólogos, legisladores, juristas y diplomáticos se reunieron para discutir sobre el asunto en las dietas de Augsburgo (1530), Haguenau (1534, 1539) y Ratisbona (1541), aunque siempre fracasaron, terminando con mutuas recriminaciones. Gradualmente fue quedando claro que los príncipes y ciudades alemanes tendrían que decidir por su cuenta a favor o en contra de la Reforma.

El emperador Carlos V, incitado a la acción por la escena internacional así como por la Liga Católica de príncipes alemanes, trató de revertir el creciente avance del luteranismo mediante la fuerza militar. Aunque no está claro cuándo se tomó esa decisión exactamente, la situación había madurado con la sucesión del duque Mauricio a la Sajonia ducal en 1541. Su enfoque directo galvanizó a los católicos del imperio e intensificó la preocupación de la Liga de Esmalcalda, que para entonces se había debilitado. La bigamia de Felipe de Hesse debilitó sus pretensiones de representar el deber cristiano de los príncipes. Un ataque conjunto contra Brunswick-Wolfenbüttel por Hesse y la Sajonia electoral vació su tesoro conjunto. El llamamiento del Papa a un concilio general de la Iglesia que debía reunirse en Trento en 1545 acabó con los esfuerzos de hallar una solución regional a las divisiones del imperio mediante un concilio alemán. Por encima de todo, la Paz de Crépy (septiembre de 1544) le dio a Carlos la seguridad que necesitaba de que Francia no intervendría en apoyo de la Liga de Esmalcalda.

La campaña militar lanzada por el emperador contra los protestantes fue cuidadosamente planeada y brillantemente ejecutada. Se aseguró el apoyo de la Sajonia ducal y de Baviera prometiéndoles Electorados. Además, ofreció al duque Guillermo de Baviera el matrimonio con una de las hijas de Fernando y al duque Mauricio la administración de las lucrativas diócesis de Magdeburgo y Halberstadt. Luego, en vísperas de la Dieta de Ratisbona en julio de 1546, anunció a los protestantes que estaba obligado a actuar contra los «príncipes desobedientes» poniendo fuera de la ley al landgrave de Hesse y elector de Sajonia por una supuesta quiebra de la paz imperial. Esto desvió astutamente la cuestión hacia la preservación del derecho y la jurisdicción imperial.

Percibiendo que afrontaban una batalla decisiva, los miembros meridionales de la Liga de Esmalcalda reunieron más de 50.000 hombres, mientras que los electores clave del imperio (Maguncia, Colonia, Tréveris, Brandenburgo) anunciaban su neutralidad. A las tropas del emperador les llevó tiempo llegar pero se consiguió contener a la Liga. La movilización de Fernando se había visto también dificultada por la rebelión en Bohemia y las tropas del duque Mauricio se negaron en un primer momento a combatir junto a los españoles. Finalmente, no obstante, un ejército combinado sajón y bohemio invadió la Sajonia Electoral, derrotando a las fuerzas de Juan Federico I el Magnánimo en Mühlberg (24 de abril de 1547) y capturando al propio elector. El 19 de mayo, justo un año después de la muerte de Lutero, las tropas imperiales entraron en Wittenberg sin necesidad de combatir. En su *Comentario de la guerra de Alemania hecha por Carlos V* (1549), el historiador castellano Luis de Ávila y Zúñiga escribió que el ejército imperial cruzando el Elba le había recordado al de César cruzando el Rubicón. En 1548 Tiziano pintó al emperador a caballo rememorando la imagen de Durero de los cuatro jinetes del Apocalipsis.

Carlos V, decidido a aprovechar la victoria, convocó en 1548 la Dieta de Augsburgo. Con sus tropas allí dio a conocer el *Interim Augustanum*, en el que hacía algunas concesiones a las sensibilidades protestantes pero imponía en lo esencial el catolicismo y amenazaba los privilegios de quienes se opusieran a su autoridad. La mayoría de los estados protestantes cedieron, con la excepción de Magdeburgo, uno de los primeros en adoptar la Reforma (1524) y miembro desde el principio de la Liga de Esmalcalda. Tras el *Interim*, los refugiados se precipitaron dentro de las murallas mientras la ciudad se preparaba para defenderse contra las fuerzas del duque Mauricio de Sajonia. En un asedio que duró más de un año, las tropas del duque quemaron los suburbios y rechazaron los intentos de romper el asedio, perdiendo 4.000 hombres antes de que Magdeburgo negociara una capitulación en noviembre de 1551. Dentro de la ciudad asediada tuvo lugar una notable transformación, conducida por teólogos y publicistas que en su mayoría no eran habitantes autóctonos. Hartmann Beyer, Matthias Flacius Illyricus y Nikolaus von Amsdorf publicaron folletos en los que se proclamaban como los auténticos herederos espirituales del mensaje de Lutero y a Magdeburgo como la «Cancillería de Nuestro Señor Dios». Nikolaus Gallus fue el autor de la *Confesión, instrucción y advertencia* de 1550, que argumentaba el deber de los magistrados de la

ciudad (como «magistrados menores» del imperio) de resistirse a las acciones inconstitucionales e injustas del emperador.

El asedio de Magdeburgo fue una manifestación de la política de convicciones, en la que la identidad religiosa iba a acabar siendo coextensiva con la lealtad política, ambas insertas en mitos de salvación históricamente arraigados. Su resistencia demostraba que la oposición armada sobre bases religiosas podría triunfar. Una vez que se levantó el asedio, el duque Mauricio se convirtió de agente forestal en cazador furtivo dirigiendo una nueva rebelión de los príncipes contra el emperador en 1552 que adoptó para su propia causa el argumento de los «magistrados menores». Carlos V se vio obligado a conceder como ley precisamente el *ius reformandi* que había tratado de eliminar militarmente. La Paz de Augsburgo (1555) ofreció el marco para la Reforma posterior en tierras alemanas, legalizando el luteranismo en manos de la autoridad establecida.

DIVISIONES PROTESTANTES

La Reforma situó el foco sobre el control de las relaciones entre lo que la gente creía y cómo se comportaba. La importancia de las «confesiones» escritas residía en que procuraban precisamente esa adecuación. No era una coincidencia que la primera de ellas, la Confesión de Schleitheim (1527) fuera una declaración de principios de los anabaptistas suizos. A raíz de la derrota en la Guerra de los Campesinos, los restos dispersos, bajo la presión de quienes negaban todo lo que habían defendido, se esforzaron por exponer su visión de la Iglesia, tal como había existido en los días de los Apóstoles. En su mayoría eran gente del campo. La Confesión era una declaración coyuntural en siete artículos; muchos de los futuros anabaptistas expresarían sus creencias de modo diferente. Su teología tenía a menudo una importancia secundaria con respecto a la forma en que vivían. Vivir en el mundo creado, pero no de él, suponía una opción muy dura. Incluía si, y en qué circunstancias, debían reconocer la autoridad de príncipes que en su opinión no eran en absoluto cristianos. Una comunidad cristiana de bienes era otro ideal común, aunque realizado de forma diferente en distintos grupos. En Suiza y el sur de Alemania el anabaptismo era compatible con el hogar familiar como foco primario de vida y de

creencias. En Moravia, en cambio, una nueva diáspora llevó a los anabaptistas a ciudades más pequeñas (Nikolsburg, Brünn y Znaim), y luego (tras divisiones internas) a asentamientos en tierras de los nobles. Proclamándose a sí mismos como los auténticos seguidores de Jacob Hutter, un carismático anabaptista del valle de Puster, vivían en comunidades de alrededor de 500 personas en las que los ancianos organizaban las casas comunales, guarderías, escuelas y la producción artesanal, manteniéndose a sí mismos en un mundo que en general era el mismo de antes. En Alemania, Austria y Suiza los anabaptistas tuvieron que sufrir la persecución tanto de los protestantes como de los católicos. Con el tiempo aprendieron a adaptarse a ella, evitando el servicio militar u otros deberes contrarios a su conciencia, aceptando aparentemente la religión del príncipe, asegurando que sus hijos se casaran únicamente con otros anabaptistas y manteniendo su fe a escondidas. La religión confesional, territorializada, alentaba tal conformidad externa, permitiendo a los anabaptistas permanecer como una presencia minoritaria en el centro de Europa. Allí donde las condiciones locales lo favorecían, como en el sureste de Moravia o en el caos de las incipientes provincias neerlandesas septentrionales, podía ser en torno a 1600 la religión de alrededor del 10 por 100 de la población. La persecución de los príncipes y la vigilancia de los magistrados urbanos no erradicó el anabaptismo, que representaba cuestiones que la Reforma había planteado pero no resuelto.

La creciente superestructura de historiadores protestantes redactó las confesiones luterana y zuingliana y cimentó la «Reforma magisterial» [consensuada con las autoridades seculares, a diferencia de la «Reforma radical»]. De hecho, el proceso había comenzado ya con los tratados que definían las creencias de la Reforma. Lo que Lutero consideraba como creencias canónicas apareció en su «Catecismo Mayor» publicado en abril de 1529 para su estudio por las crecientes promociones de estudiantes de teología de Wittenberg. De allí salió el «Catecismo Menor» que Lutero destinaba al uso en el ambiente doméstico y en las escuelas. La Reforma cambió lo que eran las creencias religiosas. La Cristiandad confesional se convirtió en una religión con un credo en el que las autoridades seculares y religiosas tenían una participación conjunta en la administración de los exámenes de fe y del control del comportamiento.

Los príncipes protestantes aprovecharon la iniciativa para definir las creencias. Tras la decisión de la Dieta de Espira, Felipe de Hesse

convocó en octubre de 1526 a su clero en Homburg, y con la ayuda de François Lambert, antiguo franciscano de Aviñón, proclamó una Reforma para su principado que incluía impuestos para sus escuelas y hospitales y ayuda a los pobres. Lutero no quiso participar y colaboró en su lugar con el elector Juan el Constante en la elaboración de un modelo para Wittenberg que se adoptó en el Electorado y que fue copiado en otros principados luteranos. Los servicios eclesiásticos se estandarizaron en torno a la Misa Alemana de Lutero, los monasterios e infraestructuras eclesiásticas quedaron bajo la jurisdicción de las autoridades seculares, se nombraron pastores evangélicos y se inició un proceso regular de visitas a las parroquias, mediante el cual los príncipes tomaron el control de la Reforma en ellas. No es sorprendente que la centralización de los principados en Alemania coincidiera a menudo con el período en el que los príncipes protestantes consolidaron su dominio mediante el cambio religioso.

Las reformas aceptadas por los príncipes resultaron ser, no solo en Alemania, sino en otros lugares del norte de Europa, bastante conservadoras. La Reforma sueca es un buen ejemplo. El rey Gustavo I Vasa, aprovechando el momento de emancipación del dominio danés, desposeyó a la Iglesia de sus tierras, expulsó al clero mayor danés, nombró a sus propios obispos e instituyó una reforma en la que la Misa Sueca mantenía altares, crucifijos, velas, vestimenta, la Virgen María y los días de los santos. Lo único que cambió fue el uso de la lengua vernácula en lugar del latín, la comunión en ambas especies y la supresión del incienso y el agua bendita. Aquella reforma prudente se mostró duradera, pero su solidez tuvo un precio. Descansaba sobre estructuras religiosas de arriba abajo en las que las fuerzas seculares desempeñaban un papel dominante. Allí donde ocurrió algo parecido, el temor a los «foráneos» (en un primer momento católicos, pero luego también no luteranos) era solo una faceta de la obsesión por el «orden», manifiesto en la legislación que gobernaba el comportamiento social y moral de la gente.

La dinámica explosiva de la Reforma duró más, en cambio, en el paisaje urbano. Allí, y especialmente en Renania, Zúrich ofrecía un modelo alternativo, menos conservador y con distintas relaciones de poder y comunicación. Estas últimas se concentraron en las relaciones entre palabras y acciones, entre el mundo espiritual y el mundo tal cual es. Lutero tenía una opinión muy intransigente sobre esa cuestión, y Zuinglio otra muy distinta. El landgrave Felipe de Hesse intentó re-

conciliarlas en el Coloquio de Marburgo a principios de octubre de 1529, al que acudieron Zuinglio, Lutero y muchos teólogos partidarios de uno y otro. La disputa se centró en las «palabras de institución» de la Eucaristía. Lutero las escribió teatralmente con tiza sobre un tablero al comienzo: «Este es mi cuerpo» (*Hoc est corpus meum*). Siguió un encarnizado debate sobre cómo debían interpretarse esas palabras, si en sentido literal o metafórico, y no hubo acuerdo. Lutero percibió las presiones políticas para que llegara a un compromiso, pero se mantuvo firme: «No puedo escapar, la Palabra es demasiado fuerte». El sueño de Zuinglio de una «unión» se desvaneció y se reveló un distanciamiento fundamental entre dos líneas diferentes de la Reforma. El cisma no se produjo únicamente en la Cristiandad, sino también dentro del movimiento que la estaba desgarrando (sin pretenderlo).

11

REACCIÓN, REPRESIÓN, REFORMA

La Cristiandad descansaba sobre cimientos culturales, sociales y políticos que reflejaban las instituciones y hábitos de pensamiento que mantenían su tejido y vitalidad. En el corazón de la Cristiandad latina estaba el mosaico de obispados italianos (tantos como en todo el resto de la Cristiandad occidental) y órdenes religiosas que, junto con la existencia de los Estados Pontificios como poder regional, condicionaron la recepción del protestantismo en la península italiana. El legado histórico dictaba igualmente las reacciones en la península Ibérica. La existencia de minorías judías y musulmanas y de los conversos judeocristianos y moriscos bajo el efecto de la «Reconquista» cristiana determinó la respuesta a las ideas protestantes en esa parte del continente. Al norte de los Alpes y los Pirineos, condiciones muy distintas influyeron sobre la dirección del cambio religioso.

La resistencia frente a cualquier cosa que amenazara la sociedad y sus valores había sido un sostén de la Cristiandad. Durante el siglo XVI esa resistencia se complicó, debido a dos incertidumbres entrelazadas: una era la naturaleza de la reforma de la Iglesia, en la que había muchos individuos y grupos comprometidos, pero que estos habían emprendido de modo muy diverso sin acordar un procedimiento común. La segunda era la incipiente versión protestante de la reforma de la Iglesia, difícil de evaluar. ¿Era, como decía Lutero, la única opción viable? ¿O era un desafío fundamental para la Cristiandad? Los protestantes no hablaban con una sola voz, por lo que era difícil responder a esas cuestiones. A veces se hacían eco de lo que muchos ya pensaban, pero incluso la importancia de la distinción entre la «justificación por la fe» (o más bien la gracia salvadora de Dios concedida al hombre, un tema teológico agustiniano prolongado y respetable) y la «justificación únicamente por la fe» (excluyendo las «buenas obras») solo se fue aclarando con el tiempo. En el norte de Italia, por ejemplo, los monjes

benedictinos de Padua, parte de un grupo reformista nacido en el monasterio de Monte Cassino (conocido como la «congregación cassinesa») estudiaba los escritos de los patriarcas griegos para demostrar que era una dicotomía falsa, y que tanto las obras humanas como la gracia divina eran necesarias para devolver la naturaleza humana a la vía que Dios le había marcado. Muchas otras cosas estaban envueltas en el lenguaje y el tono con que se presentaba el protestantismo.

A partir de 1521 el luteranismo era una herejía condenada por el papado, Lovaina, la Sorbona y Colonia; pero las circunstancias políticas, combinadas con su propia dinámica, convirtieron la reforma de Lutero en algo que no se podía eliminar inmediatamente. Esto hizo más compleja la respuesta institucional. Las autoridades seculares y eclesiásticas no se miraban de frente. Además, el protestantismo no era la única amenaza para la Cristiandad. En el Mediterráneo los otomanos estaban más cerca y los protestantes constituían una cuestión de segundo orden. Muchos esperaban que algún otro resolviera el problema protestante o que el rezo y la reforma trajeran la reconciliación de los protestantes con la Iglesia. Había una brecha entre los que querían combatir la expansión del protestantismo y los que querían adaptarse a él y hacer que volviera sus propias armas contra sí mismo. Allí donde el debate interno se intensificaba, la respuesta a la Reforma vacilaba.

La cizaña entre el trigo

San Agustín no solo inspiró la Reforma protestante, sino que era también el teólogo preferido en cuanto a justificar la intolerancia religiosa. El obispo de Hipona, respondiendo a la amenaza de la secta norteafricana de los donatistas, argumentaba que se podía emplear legítimamente la coerción para inducir a los recalcitrantes a ver el error de sus creencias. Utilizando la parábola de Cristo sobre los invitados a un banquete (Lucas, 14:23), Agustín dijo que «obligarlos a entrar» (*compelle intrare*) era la legitimación bíblica para usar la fuerza contra los herejes, una medicina astringente para inducir al arrepentimiento al individuo errado. ¿Pero qué pasaba si no se producía el arrepentimiento? Autores patrísticos posteriores decían claramente que los herejes obstinados debían ser exterminados, del mismo modo que se amputan los miembros enfermos para preservar la salud del resto del cuerpo. El franciscano

español Alfonso de Castro convirtió el *compelle intrare* en una justificación bíblica para el colonialismo. Siendo consejero del emperador Carlos V había publicado una enciclopedia sobre las herejías en 1534. Una obra posterior, *De iusta haereticorum punitione* [Sobre el justo castigo de los herejes] (1547) le ganó a Castro su reputación de «azote de herejes». La escribió al regresar a su ciudad natal de Zamora desde el Concilio de Trento, sorprendido al oír que la gente criticaba abiertamente las guerras del emperador contra los protestantes alemanes.

Castro pretendía demostrar que estaban equivocados. La pena de muerte era un castigo legítimo para los herejes recalcitrantes. Si Lutero hubiera sido ejecutado, el caos alemán no se habría producido. La tolerancia con la herejía no hacía más que demorar el problema para el futuro, y quienquiera que pensara que su castigo debía dejarse en manos de Dios debía de estar loco. Castro aludía a la parábola sobre el trigo y la cizaña (Mateo, 13), que a menudo aducían quienes preconizaban una línea dura contra el protestantismo. Él mismo puso más tarde en práctica el *compelle intrare* al ser destinado a Amberes, la mayor ciudad de los Países Bajos y nido de víboras de diversas herejías. Entre las respuestas a la Reforma, las procedentes de la península Ibérica eran peculiares. La herejía protestante fue rechazada con éxito por medio del Estado. El corazón del mayor imperio dinástico de la Cristiandad tuvo una experiencia única durante la Reforma.

El excepcionalismo de España derivaba de su historia como Estado fronterizo. Los musulmanes habían dominado gran parte de la península durante siglos. Con ellos se habían asentado judíos, tanto en territorio cristiano como musulmán, y las tres religiones mantenían una convivencia complicada, pero los reinos cristianos de la península estaban empeñados en culminar la «Reconquista», algo que lograron con la caída de Granada en 1492. La convivencia se convirtió en una cosa del pasado. A los judíos se les dio un ultimátum para convertirse al cristianismo o dejar el país y poco después se tomó una iniciativa semejante contra los musulmanes. El resultado fue el exilio, pero también una conversión en masa al cristianismo, con lo que aparecieron como «cristianos nuevos» los antiguos judíos (conversos) y musulmanes (moriscos). En ambos casos, sus tradiciones religiosas incluían argumentos para una conformidad aparente, mientras practicaban en privado su antigua fe. Pero el disimulo se convirtió en un problema cuando el Estado se alineó con la fe cristiana. El disimulo hacia uno suponía distanciamiento de la otra. Los Reyes Católicos establecieron en 1478 el Tri-

bunal del Santo Oficio de la Inquisición, primero en Castilla y luego también en Aragón, como tribunal eclesiástico bajo su autoridad directa para tratar ese problema; el rey Juan III de Portugal siguió su ejemplo en 1536. El Santo Oficio, muy diferente de la inquisición medieval, era una burocracia estatal formada por funcionarios especialistas en el derecho canónico, que operaban bajo una bula papal pero independientemente de la autoridad romana. Su papel inicial fue supervisar a los nuevos conversos y se le dieron los recursos para hacerlo: chivatos locales, funcionarios para vigilar los puertos y fronteras, supervisores para controlar lo que se imprimía, prisiones y archivos. Aun ciertamente ineficiente comparada con los estándares modernos, frecuentemente sobresaturada y a veces criticada por las Cortes en la península y por algunos eclesiásticos, dejó sentir con fuerza su presencia estableciendo una ortodoxia de comportamiento y creencias.

El resultado se puede juzgar en términos de lo que la gente leía y cómo lo adquiría. La imprenta llegó tarde a la península Ibérica, como una tecnología importada. En Sevilla, por ejemplo, tres generaciones de la familia Cromberger (procedente de Alemania) se ocuparon de la imprenta para el Nuevo Mundo, un contrato rentable y que procuraban no poner en peligro imprimiendo algo que pudiera ser o parecer heterodoxo. Solo había imprentas en las principales ciudades y universidades, lo que hacía más fácil el control de la producción autóctona. Contando con el sistema de licencia a las imprentas, la Inquisición se mostraba eficaz en supervisar quién imprimía qué, así como lo que se importaba. El Índice español de libros prohibidos, publicado originalmente por el Consejo Real en 1151, era muy extenso.

El mercado español de biblias y devocionarios era boyante. Erasmo, entre otros, satisfacía la demanda. Su éxito fue sin embargo efímero. A partir de 1525 sus obras cayeron bajo la sospecha de haber fomentado las devociones de quienes el Inquisidor General llamaba *alumbrados*. En los centros urbanos de Castilla la Nueva, en círculos universitarios de Salamanca y en los hogares de la alta aristocracia, grupos privados practicaban discretamente la consecución de la penitencia interna como ruta hacia el abandono total en el amor de Dios. Para la Inquisición, eso desafiaba el vínculo entre conformidad de creencia y comportamiento. Aunque no hubiera pruebas de que los alumbrados leyeran libros protestantes, estaban manchados con el tizne luterano.

Los alumbrados no fueron tratados con demasiado rigor. Bajo la

superficie y pese a la Inquisición, su influencia se mantuvo. Alfonso de Valdés, humanista español que se convirtió en canciller de Carlos V, no veía problema en mantener una correspondencia privada con Lutero y Melanchthon ni en expresar su desprecio hacia el papado en su defensa del saqueo de Roma en 1527; pero la Inquisición lo mantenía vigilado y podría haber llevado las cosas más lejos de no haber muerto en 1532. Su hermano, Juan de Valdés, se trasladó dos años después a Roma y luego a Nápoles, donde escribió una serie de obras cuya distinta suerte en España e Italia podría servir como calibre de la intransigencia de la Inquisición española.

En 1550 solo una persona había sido ejecutada por la Inquisición por protestantismo y menos de 40 habían sido investigadas; pero en 1557 un envío de cartas y libros contra el Papa desde Ginebra cayó en malas manos. Los sospechosos fueron detenidos en Sevilla y se informó a Carlos V; en la que fue casi su última carta a su hijo Felipe II pedía un castigo ejemplar para ellos. La compleja situación internacional propició una serie de autos de fe (del latín *actus fidei*) iniciada en Valladolid el 21 de mayo de 1559 con la presencia del nuevo rey, Felipe II. La detención más notable fue la del propio primado de España, Bartolomé Carranza de Miranda, arzobispo de Toledo. La investigación sobre Carranza, acusado de herejía por motivos políticos, generó muchos comentarios y sospechas. Lo que los inquisidores descubrieron era mayor y más coordinado de lo que habían imaginado hasta entonces. Se convocó a estudiantes inscritos en universidades extranjeras, se reforzó la vigilancia en las fronteras y los impresores extranjeros cayeron bajo sospecha, aunque en general su herejía era de oídas, ya que si bien trabajaban con libros, no era de sus páginas de donde extraían la disconformidad de la que eran sospechosos. Aquellos fueron años decisivos para el protestantismo en la península Ibérica. Al final, tan solo un centenar de protestantes fueron ejecutados entre 1559 y 1566, la mitad de los condenados a muerte en Inglaterra bajo el reinado de María Tudor, una cuarta parte de los fallecidos bajo el de Enrique II en Francia y una décima parte de los ejecutados en los Países Bajos durante aquel mismo período. A partir de 1560, poco más o menos, los muy escasos protestantes españoles se exiliaron al norte de los Alpes y sus escritos sirvieron de base para la «leyenda negra» que cayó sobre la reputación de Felipe II y de la Inquisición.

La justificación de la vida

En 1543 apareció en Venecia un libro anónimo titulado *Trattato Utilissimo del Beneficio di Giesu Christo Crocifissò verso i christiani* [*El Beneficio de Cristo Crucificado*]. Se trataba de un texto enigmático, que trataba de explicar cómo sentirse justificado y lo que significaba para la gente corriente ser capaz de decir que Cristo era su hermano. Aquella obra fue el mayor éxito de una Reforma italiana que nunca existió. Fue perseguido tan despiadadamente por la Inquisición que no parecía haber sobrevivido ningún ejemplar hasta que trescientos años después apareció uno en una biblioteca universitaria de Cambridge. Su peripecia refleja la problemática historia de la respuesta italiana a la Reforma protestante.

No es una sorpresa que aquella obra fuera impresa en Venecia. Las imprentas en la ciudad eran famosas. La República veneciana, libre del dominio de los Habsburgo, mantenía también su distancia de Roma. A diferencia de las de España, las fronteras de Italia eran porosas y las ideas protestantes circulaban ampliamente. Los estudiantes cruzaban los Alpes para estudiar en las universidades venecianas. Los mercaderes hacían negocios al norte de los Alpes con frecuencia. Todo indica que, al menos hasta que se publicó *El Beneficio de Cristo*, las obras de los reformadores protestantes eran conocidas y accesibles en el norte de Italia.

¿Quién escribió *El Beneficio de Cristo*, y por qué? En agosto de 1566 Pietro Carnesecchi reveló en un juicio ante la Inquisición en Roma que el autor era «don Benedetto», habiendo sido después revisado por Marcantonio Flaminio. Carnesecchi era un secretario papal cuya agenda personal proporcionó a la Inquisición las identidades de los *spirituali* (los que querían la reforma de la Iglesia desde dentro). El nombre de Flaminio apunta a otras influencias entre el evangelismo italiano, un término ahora contestado por los que buscaban una vía a la reforma eclesiástica sorteando el protestantismo. Flaminio, poeta y filósofo veneciano, buscó en Roma la protección de Gian Matteo Giberti, a la sazón obispo de Verona, una de las ciudades más ricas de la Terraferma veneciana. Gilberti ya se movía en los círculos espirituales del Oratorio del Divino Amor y los Teatinos y emprendió la creación de una diócesis modélica, en uno de los muchos intentos de reformar la Iglesia desde dentro. Pero Flaminio, tras alentar el estudio individual de la Biblia y la frecuente comunión, había empezado a leer libros pro-

hibidos y se encontraba próximo a las doctrinas evangélicas protestantes, por lo que el obispo Giberti le retiró su protección en 1538 y Flaminio se trasladó a Nápoles, donde se unió al círculo de hombres y mujeres de ánimo reformista creado en torno a Juan de Valdés bajo la protección de Julia Gonzaga, del que también formaba parte el más famoso predicador italiano de su época, Bernardino Ochino, instruyéndose todos ellos en la compleja mezcla teológica de erasmismo, iluminismo y luteranismo conocida como valdesianismo). Fue en Nápoles donde Flaminio conoció a «don Benedetto», a quien el trabajo detectivesco de los historiadores italianos ha identificado como un monje de la congregación de Monte Cassino. Su influencia se puede detectar en *El Beneficio de Cristo*, cuya versión inicial fue probablemente escrita en 1539.

Tras la muerte de Valdés en 1541, Flaminio y otros de sus discípulos se desplazaron de Nápoles a Roma bajo el amparo de Reginald Pole, un aristócrata y cardenal inglés que había estudiado en Padua de 1521 a 1526, regresando a Italia como exiliado en 1532 como protesta por el divorcio de Enrique VIII. Su eminencia social le permitió hacer amistad con Gasparo Contarini, un patricio y embajador veneciano que había sido nombrado cardenal por el papa Pablo III en 1535. Pole y Contarini representaban juntos las falsas esperanzas de reforma en Italia durante las décadas de 1530 y 1540. Ambos participaron (junto con Gilberti) en la comisión (Consejo para la Reforma de la Iglesia) creada por ese mismo Papa en 1536 para preparar un concilio general. Su informe quedó en letra muerta, pero se crearon nuevas esperanzas cuando Contarini fue nombrado delegado papal para el Coloquio de Ratisbona/Regensburg de 1541, donde entró en negociaciones directas con los teólogos protestantes alemanes, consiguiendo un acuerdo con ellos sobre la justificación por la fe. Después de que las conversaciones se interrumpieran, Contarini fue denunciado como un peligroso conciliador.

Contarini murió rodeado de sospechas, algunos dicen que envenenado por sus enemigos, en 1542. Bernardino Ochino y Pietro Martire Vermigli, destacados filoprotestantes italianos, huyeron por temor a la Inquisición papal recientemente reformada, decidiendo que su futuro estaba al norte de los Alpes, lo que constituyó el comienzo de una fuga de cerebros de posibles reformadores. Para entonces se había publicado una versión revisada de *El Beneficio de Cristo*, acusado de ser un compendio del luteranismo, aunque pocos de los italianos que lo leye-

ron eran probablemente conscientes de lo mucho que debía a fuentes protestantes. Su popularidad en la década de 1540 estaba en consonancia con la difusión de ideas criptoprotestantes que amenazaba convertirse en un movimiento de masas. En Módena, Bérgamo, Siena, Luca y otras ciudades de Toscana, la situación de penuria y la tensión social se combinaban con las disensiones religiosas. En Venecia, Padua y Ferrara, los conventículos criptoprotestantes asomaban a la luz. Entretanto, en Roma, los adversarios de Contarini (llamados «zelotes» por su decreciente banda de seguidores) estaban ahora al mando, encabezados por el napolitano Gianpietro Carafa, el futuro papa Pablo IV. Trataban de demostrar que los *spirituali* eran conciliadores ingenuos y que la Inquisición romana había llegado justo a tiempo (en 1542). A finales de la década de 1540 comenzó a dejarse sentir el efecto de la represión. La mayoría de los sospechosos abandonaron sus anteriores creencias. Los pocos que pudieron hacerlo, o que se sintieron obligados a hacerlo, se unieron a los emigrados al otro lado de los Alpes, sobre todo en Ginebra. En los valles de Saboya y el Piamonte (y en Calabria, en torno a Montalto al sur de Nápoles), los valdenses (supervivientes de una energía de finales de la Edad Media) se unieron a los protestantes ginebrinos. Amoldando sus creencias a estos últimos, proporcionaron una red protestante clandestina que sobrevivió hasta pasado 1560.

Un puñado de intelectuales emigrados se sintieron atraídos por la libertad al norte de los Alpes, pero no podían soportar la camisa de fuerza confesional de Ginebra. Entre ellos estaba Lelio Sozzini, cuyo padre fue profesor de derecho en Padua y que había estudiado también allí. Tras atravesar la frontera veneciana hacia los Alpes suizos en 1547, escribió tratados que existían únicamente en forma manuscrita durante su vida, en los que juzgaba que la resurrección solo sería justa para los bienaventurados, mientras que las almas de los restantes morirían junto con sus cuerpos. Tal especulación preocupó a los reformadores de Zúrich y Ginebra tanto como sus opiniones sobre la Trinidad. Tras su muerte en 1562, su sobrino Fausto Sozzini retomó ese hilo donde su tío lo había dejado, siendo lo más notable que lo hiciera mientras trabajaba silenciosamente como secretario al servicio de los Medici en Toscana. Publicó los escritos de su tío años después de dejar Italia en 1574, y en sus posteriores peregrinaciones a Transilvania y Polonia difundió lo que a finales del siglo XVI se conocía como socinianismo antitrinitario.

En Italia no hubo una Reforma protestante, y los historiadores se

preguntan por qué fue así. ¿Fue por excesiva timidez, porque era demasiado cortés y aristocrática? ¿Fue por falta de liderazgo o de ideología? Pero eso supondría juzgar lo que sucedía en la península comparándola con Alemania. La historia de *El Beneficio de Cristo* introduce otras cuestiones: las dificultades para emprender la reforma desde dentro sin provocar una división religiosa, en una época en que la península era el foco de un conflicto internacional intermitente; y cómo difundir el protestantismo y mantener encendida la luz de la reforma de la Iglesia mientras se iban acumulando las fuerzas de la represión.

ANTES DE LOS CARTELES... Y DESPUÉS

Hay paralelismos entre la recepción de la Reforma protestante en Italia y en Francia. Si en Italia se trataba de la Reforma que nunca existió, en Francia fue la Reforma que podría haber existido. Al igual que en Italia, las ideas de Lutero circularon rápidamente en Francia desde 1519, gracias a los libros, estudiantes y predicadores. En agosto de 1524 Guillaume o Guilhem Farel publicó *Le Pater Noster et le Credo en Françoys*, una traducción apenas disfrazada del *Librito de Oraciones* (1522) de Lutero. Publicado en las narices de la Sorbona, fue el libro protestante más atrevido que apareció en Francia antes de 1534. Menos de 80 ediciones luteranas en toda Francia durante la década de 1520 eran como una gota en el océano comparadas con los más de 2.500 títulos que se publicaron tan solo en París durante esa misma década. En una carta fechada en 1524, Farel escribía: «¡Buen Dios, cómo me alegro cuando veo cómo se ha extendido el conocimiento de tu pura gracia por la mayor parte de Europa! Espero que Cristo acabe otorgando finalmente a Francia su bendición...». Sin embargo, mientras expresaba esa esperanza, se multiplicaban las reacciones hostiles contra Lutero promovidas por Noël Beda, un profesor de teología director de uno de los colegios de París y rector de la Sorbona. Durante aquellos años las inquietudes por el cambio religioso iban acompañadas en Francia por el temor a un acontecimiento cataclísmico; en concreto, los astrólogos predecían un Segundo Diluvio en 1524. Un magistrado de Toulouse estaba tan convencido de ello que se hizo construir un arca ante la posibilidad de que sucediera.

En la diócesis de Meaux las aspiraciones reformistas se enfrentaron

a las fuerzas de la reacción. Su obispo, Guillaume Briçonnet, pretendía hacer allí algo parecido a lo proyectado por Gian Matteo Giberti para Verona. A las visitas y sínodos les siguió algo más inusitado. Briçonnet, decidido a reorganizar la prédica rural, creó estaciones de misión en las que reunió un grupo de predicadores (el Cenáculo de Meaux) de convicciones reformistas. Entre ellos destacaba Jacques Lefèvre d'Étaples, estudioso de la Biblia y amigo de Erasmo, siendo los demás principalmente sus amigos y discípulos. Briçonnet era confesor de Margarita de Navarra, hermana del rey, y contaba con su protección, pero eso no era suficiente. Después de la captura de Francisco I en Pavía, la reina madre Luisa de Saboya se convirtió en regente en ausencia del rey (1525-1526). Meaux, una ciudad textil que sufría tiempos de penuria, comenzó a emprender por su cuenta la Reforma. Los carteles católicos eran arrancados y en la plaza del mercado se dejaban oír cantos anticlericales. Lefèvre huyó a Estrasburgo mientras Briçonnet era investigado por herejía por una comisión de jueces de París. Tras el «asunto» de Meaux la red de Margarita de Navarra era todo lo que les protegía a él y a los reformadores humanistas que pensaban parecidamente.

Aunque en Italia también hubo patronas de la Reforma, su influencia no alcanzó la de Margarita. Era una princesa real, tenía un enorme patrimonio, y lo utilizó para crear nichos de seguridad para los reformadores que se negaban a ser estereotipados como «luteranos» o «protestantes». Su primer libro fue el *Miroir de l'âme pêcheresse*. El espejo en cuestión reflejaba mucho más que el alma de Margarita: críticas de los abusos eclesiásticos y doctrinas dudosas, pero también la forma en que un cristiano podía encontrar su propia vía hacia Dios. Lo más revelador, aunque a través de un cristal traslúcido, fue su obra posterior, publicada en 1547 como *Marguerites de la Marguerite des Princesses* (1547), una colección de *chansons*, poemas y textos teatrales, escritos sin duda bastante antes. Margarita, que se esforzó por proteger y defender a quienes mantenían opiniones religiosas avanzadas en Francia, también invocó su derecho como princesa para evitar comprometerse confesionalmente. A principios de la década de 1530 su prudente comportamiento permitió que los «evangélicos» se reunieran. Era la «Reforma sigilosa».

El «asunto de los carteles» interrumpió aquella trayectoria. Durante la noche del 17-18 de octubre de 1534, un cartel (*placard*) impreso anónimamente y titulado *Articles véritables sur les horribles, grands et insupportables abus de la messe papale inventée directement contre la Sain-*

te Cène de notre Seigneur fue difundido en París y otras ciudades e incluso (tal como se informó poco después) fijado sobre la puerta del dormitorio del rey en el castillo de Amboise. Se conservan todavía dos copias, escritas (como ahora sabemos) por Antoine Marcourt, pastor en Neuchâtel, la primera ciudad de habla francesa en hacerse protestante. Atacaba a los «papistas» que «pretendían» que la misa era un «sacrificio», cubriendo bajo una «gran palabra» (transustanciación) la «invención» de que Cristo estaba corporalmente presente en el pan y el vino consagrados. Los católicos de París se sintieron indignados. Se organizaron procesiones expiatorias y fueron detenidas entre 200 y 300 personas. En diciembre se constituyó un tribunal especial para encontrar y juzgar a los responsables. Hubo una procesión, encabezada por el propio rey. Seis convictos fueron quemados en público y comenzó una persecución sin cuartel. El «Asunto de los Carteles» fue aprovechado con eficacia por los enemigos de la Reforma. Margarita se mantuvo a distancia, permaneciendo en Angoulême y Nérac. En su comitiva se hallaba el hijo de un funcionario eclesiástico menor con formación humanista en derecho, Juan Calvino, quien a finales de 1534 o principios del año siguiente se trasladó a Basilea.

Juan Calvino y Ginebra

Calvino era un exiliado voluntario. Basilea le ofrecía supervivencia pero no seguridad. Afortunadamente para él, allí vivía su primo Pierre-Robert Olivétan, quien con las mismas inclinaciones evangélicas estaba completando su traducción al francés de la Biblia, para la que Calvino escribió prefacios; el dirigido a «quienes aman a Jesucristo y su evangelio» evocaba todo lo que Dios había creado. La Biblia de Olivétan, publicada en Neuchâtel (y pagada por los valdenses) era un logro notable. Calvino la alteró más tarde, pero no cambió la decisión tomada por Olivétan de traducir el hebreo, siempre que era posible, en términos que no llevaran huellas de la antigua religión. «Obispo» se convirtió en «vigilante»; «sacerdote» en «pastor»; «cáliz» en «copa»; «iglesia» en «templo», etc. Así había comenzado la construcción del glosario del protestantismo francés.

Algunos de los impresores de Basilea estaban comprometidos en la causa evangélica. En marzo de 1536 dos de ellos publicaron la pri-

mera edición en latín de un libro que (en forma muy diferente) se iba a hacer indisociable del nombre de Calvino, titulado inicialmente *Institutio Christianae Religionis*. Calvino había viajado quizá con un borrador del texto en papel o en su cabeza. Formalmente era un manual de la ortodoxia protestante, pero también se planteaba como una apología de los «evangélicos» franceses que afrontaban la represión posterior a los Carteles. En un prefacio dirigido a Francisco I, Calvino combatía la sugerencia de que eran el equivalente en el siglo XVI a los terroristas de hoy. La *Institutio* del título significaba «manual», pero también «fundación». Los protestantes, decía Calvino al rey, apoyaban los pilares de la fe cristiana y no eran causa de perturbación; esta era culpa de otros. Citaba el Libro de los Reyes 18:18: «No somos nosotros los que difundimos errores o incitamos a tumultos, sino tú y la casa de tu padre los que habéis abandonado los Mandamientos del Señor».

La obra se iniciaba con una sentencia tomada de Cicerón: «Casi todas las doctrinas sagradas constan de dos partes: el conocimiento de Dios, y el de nosotros mismos». Ese conocimiento combinado «no era otra cosa que una firme convicción de la mente por la que decidimos con nosotros mismos que la verdad de Dios es tan segura que es incapaz de no cumplir lo que se ha comprometido a hacer con su santa palabra». Calvino parafraseaba un pasaje de la epístola de Pablo a los romanos (10:11: «Quien confíe en Él no será defraudado»), que sería la obra sobre la que iba a publicar su primer comentario de la Biblia cuatro años después, en marzo de 1540. Para entonces había revisado detalladamente la *Institutio* traduciéndola al francés como *Institution de la religion chrétienne*, que ahora presentaba como complemento a sus comentarios bíblicos. La obra pretendía «preparar e instruir a los candidatos en teología sagrada para la lectura de la divina palabra» y contener el «resumen de la religión en todas sus partes» de forma que, en lo que se refería a las exposiciones de las Escrituras, podía «condensarlas» una vez que habían quedado establecidos los cimientos subyacentes. A partir de entonces, hasta la edición final en latín de la *Institutio* en vida de Calvino (1559), su texto creció, teniendo en cuenta el peso de sus enseñanzas y la necesidad de complementar sus comentarios de la Biblia a medida que aparecían. En ediciones subsiguientes esa primera afirmación crucial también cambió, sutil pero significativamente. Bajo un epígrafe que enfatizaba que «el conocimiento de Dios y el de nosotros mismos están relacionados», Calvino

comenzaba ahora con la sentencia «casi toda la sabiduría que poseemos...», esto es, el conocimiento que nosotros, criaturas caídas, podemos obtener sobre Dios. La teología no era para Calvino la verdad divina, sino nuestros intentos imperfectos de captar la verdad que Dios había decidido darnos. En las Escrituras, Dios «nos parlotea, como niñeras a sus bebés», para «acomodar su conocimiento a nuestra escasa capacidad».

Para Calvino, el papel de un comentarista era entender al autor. Con la epístola a los Romanos Calvino se introdujo en la mente de Pablo de Tarso. No podemos conocer a Dios en su esencia. Solo podemos conocerlo por su creación y por el hecho de que encarna la justicia y la bondad. Nosotros, los seres humanos, ansiamos esta última, pero somos incapaces de lograrla. Vivimos en un «abismo» de pecado, un «laberinto» creado por nosotros mismos, y la justicia de Dios nos condena. Para Calvino la «justificación», que es la esencia de la epístola paulina, es precisamente que el creador nos restaure a nosotros, que no somos dignos de ello. Dios encuentra la manera de hacerlo, del mismo modo que lo había hecho para Abraham. Permite a Cristo «habitar» en nosotros de forma que permanezcamos «aferrados a Cristo» o «cuajados con Cristo». Los sacramentos son «instrumentos» para alimentar nuestra fe, «sellos» que imprimen las promesas de Dios en nuestros corazones y confirman la certidumbre de la gracia. Esto ocurre por el propio placer de Dios y no a cada uno. Los dos hijos gemelos de Isaac pertenecían a la tribu de Israel, con quien Dios había hecho un pacto, pero Dios eligió a Jacob y rechazó a Esaú. Esto también pertenece a la esencia justiciera de Dios, aunque no podamos entenderlo. Podemos estar seguros, en cambio, ya que ese es el mensaje de las Escrituras, de que Dios elige a sus fieles, de que no hay salvación sin elección, de que el mérito humano no tiene nada que ver con ser elegido y de que Él nunca abandona a los que son llamados.

Ese era el radicalismo de Calvino: una doble predestinación por la que unos serán salvados y otros condenados. Tomaba la dicotomía en la Cristiandad entre el núcleo creyente y la periferia infiel y la convertía en una división dentro del núcleo de la Cristiandad. Dicho esto, la predestinación no era tan enfática en el pensamiento de Calvino como acabaría siéndolo para algunos de sus seguidores. La predestinación les hablaba sobre la Europa más dividida en la que vivían. Para Calvino, la predestinación no era una exhortación a la ansiedad por la justicia de Dios, sino un punto y aparte, dejar de especular sobre la cues-

tión. A la pregunta: «¿me salvaré?», respondía que pertenecer a la Iglesia y conocer a Cristo en el propio corazón eran señales de elección y así se liberaba uno de la angustia y el miedo. No había necesidad de construir un arca. El resto consistía en vivir con Cristo en el mundo, un laberinto conflictivo de pasiones humanas. Pero la creación de Dios no carecía de orden, y en los asuntos humanos teníamos una «deuda de amor» hacia nuestros semejantes, conciudadanos, gobernantes, incluso quienes podrían no ser siquiera cristianos. La comunidad dispersa a la que Pablo enviaba sus epístolas se convirtió en modelo para Calvino en relación con las tribulaciones de los creyentes en el mundo.

Ginebra, adonde Calvino llegó por casualidad en 1536 y donde se quedó para dar lecciones de la Biblia, no era tal modelo. Era una ciudad de mediano tamaño, de unos 12.000 habitantes, la mayoría de ellos de lengua francesa, concentrados en un espacio reducido con nuevas murallas defensivas sobre una colina que daba al extremo occidental del lago Ginebra. Había sido gobernada por un príncipe-obispo que debía vasallaje a los duques de Saboya; en 1526, sin embargo, los ginebrinos rechazaron a su obispo y los magistrados confiscaron las riquezas de la Iglesia. Hubo no obstante diferencias sobre cómo debía proceder la Reforma. Guillaume Farel, antiguo miembro del círculo de Meaux que había abandonado porque no era suficientemente radical para su gusto, llegó a la ciudad en 1532. Fiel a su carácter, le gustaba debatir y tuvo suerte en escapar con vida, pero luego, el 21 de mayo de 1536, los ginebrinos suspendieron la religión católica romana, destruyeron las imágenes de sus iglesias y adoptaron la Reforma. Bien Calvino, o más probablemente Farel, redactaron las «Ordenanzas Eclesiásticas» y la «Confesión» que los magistrados decretaron que debían ser juradas por todos los habitantes de la ciudad. Aquel juramento y las tácticas de mano dura para que la gente aceptara las nuevas medidas produjeron una reacción. Cuando las autoridades de la ciudad ordenaron a sus nuevos «pastores» acomodarse a las prácticas eucarísticas del cantón vecino y antes «protector» de Berna, Farel y Calvino se negaron a celebrar la comunión de Pascua y fueron proscritos. Calvino no regresó, de mala gana, hasta 1541, y poniendo sus propias condiciones. Durante aquellos tres años de ausencia estuvo en Estrasburgo siguiendo bajo la tutela de Martin Bucer un curso de formación sobre cómo establecer una Iglesia que alimentara lo mejor de cada uno sin comprometer sus valores centrales, cómo sobrevivir en el fuego cruzado confesional entre Zúrich y Wittenberg, y cómo

ser respetado en la inestable política del alto Rin y los márgenes occidentales de Suiza.

Aquello benefició notablemente a Calvino durante la década de 1540 mientras buscaba acomodo entre las diferencias religiosas que separaban a las comunidades protestantes. Las primeras sesiones del Concilio de Trento indicaban que no cabía esperar una reconciliación con el catolicismo. Calvino consideraba ya a Carlos V como un Nabucodonosor del Último Día, enviado por Dios para castigar a los protestantes por su desunión. La derrota luterana en Mühlberg en octubre de 1547 parecía demostrar que llevaba razón. Asegurar la unidad entre los protestantes parecía no obstante prácticamente imposible, dadas las diferentes opiniones sobre la misa entre Wittenberg y Zúrich. Calvino expuso sus convicciones sobre los sacramentos en un *Petit traicté de la saincte Cène de nostre Seigneur Iesus Christ*, escrito en Estrasburgo pero que no se publicó hasta su regreso a Ginebra en 1541. Para él eran las vías por las que Dios satisface nuestra débil capacidad de entendimiento, signos externos que no tienen poder en sí mismos, pero que por el modo en que los consideramos y a través del efecto de la fe encarnan todo lo que la fe es y hace en nosotros. Mediante esa encarnación la Eucaristía se convierte en algo más que un signo. En la versión de 1543 de la *Institutio* decía: «Aprendamos a no arrebatar del signo la cosa significada», ya que «la verdad no puede separarse nunca de los signos». Esto dificultó a Calvino persuadir al «patriarca» («Antistes») de Zúrich, Heinrich Bullinger de que hiciera causa común con Ginebra. Tras una visita, Calvino le escribió que «aunque soy consciente en mí mismo de una unión más íntima con Cristo en el sacramento de lo que usted expresa en sus palabras, eso no debería impedir que tuviéramos el mismo Cristo; ni ser uno en él. Quizá sea solo a través de ese *consensus* interno cómo podemos unirnos el uno con el otro». Eso es lo que Calvino consiguió en 1549 cuando firmó el Consenso de Zúrich (*Consensus Tigurinus*). Sus 26 artículos eran un compromiso teológico. Sus adversarios lo acusaron de ser «sincretista», un término utilizado por Erasmo para indicar un acuerdo oportunista entre dos partes para hacer un frente común contra otros, y en gran parte tenían razón. Pero era el comienzo de algo distinto: una tradición protestante «reformada» bicéfala (Calvino *y* Bullinger) que ofrecía un legado teológico defendible en un momento en que el luteranismo estaba endureciendo su actitud confesional.

Calvino emprendió la redacción de una constitución para la Iglesia

ginebrina. El 20 de noviembre los magistrados de la ciudad aprobaron su proyecto con algunas enmiendas para proteger su autoridad. Las Ordenanzas Eclesiásticas crearon una comunidad visible autorregulada de creyentes, cuyos pastores dirigían la congregación pero eran nombrados y vigilados por los laicos. Era una entidad eclesiástica en la que cabía un proceso de «edificación» mutua. Los demás puestos —maestros («doctores»), administradores de la ayuda a los pobres («diáconos») y consejeros de la Iglesia («ancianos»)— tenían los mismos procedimientos de nombramiento y vigilancia. Aquellos dispositivos reflejaban el estudio por Calvino de la Iglesia paulina primitiva y su fundamento legal. Revelan su preferencia por el gobierno colegiado. Los pastores estaban obligados a reunirse una vez a la semana para discutir sobre la Biblia, y aquel fue el origen de la «congregación de pastores» que con el tiempo se convertiría en una institución formidable, respetada en la ciudad y en el extranjero. En el corazón de la Iglesia estaba el «Consistorio», un consejo autorregulado de laicos y clérigos para supervisar la moral y el bienestar de la comunidad. Las ciudades protestantes de Zúrich, Basilea y Berna habían establecido «tribunales matrimoniales» para resolver cuestiones anteriormente gestionadas por los tribunales eclesiásticos. El Consistorio de Calvino era diferente ya que supervisaba la moralidad de la congregación en su conjunto. En la práctica, los pastores se convirtieron en sirvientes pagados del Estado ginebrino al que debían lealtad, y el nombramiento de los mayores era ratificado por el Consejo de la ciudad. Solo el poder de excomunión permanecía exclusivamente en manos del Consistorio.

Calvino buscó nuevos pastores para la Iglesia. Había muchas vacantes pero eran escasos los candidatos que satisficieran sus estrictas condiciones. Una primera baja fue Sebastian Châtillon (Castellio), a quien Calvino había invitado a dar clases en un colegio universitario de Ginebra y que se convirtió en pastor. Parecía un buen nombramiento, pero su relación mutua se agrió por diferencias teológicas que revelan la inseguridad de Calvino. Hizo falta la llegada de otros exiliados para convertir el estamento pastoral de Ginebra en un ministerio predicador leal y estable, con el que Calvino estaba mejor equipado para afrontar la oposición que trataba de desacreditarlo y destituirlo. En 1546 el influjo de los refugiados se convirtió en foco inicial para sus oponentes, algunos de ellos ciudadanos ginebrinos muy bien situados. En la incipiente tormenta que se iba cerniendo sobre él, el asunto de

Servetus (Miguel Servet) fue uno de los muchos en que Calvino equivocó la nota. Servet era un médico procedente de Navarra o Aragón que había huido de la Inquisición y al que Calvino ya conocía por sus opiniones poco ortodoxas sobre el «sueño» del alma después de la muerte. Entre 1542 y 1545 publicó traducciones de la Biblia que recurrían a tradiciones exegéticas judías, gnósticas, panteístas y neoplatónicas, y en 1553 su obra más sistemática de teología, *Cristianismi Restitutio*, en la que insistía en tesis anteriores contra el dogma de la Trinidad esperando que sirvieran como vía para reincorporar a los judíos a la Cristiandad. Antes de su publicación habían circulado copias, y al parecer Lelio Sozzini era uno de los que la conocían. La reacción de Calvino, cuando le enviaron algunos pasajes en 1547 para que los comentara, fue muy hostil. Cuando se publicó el libro en 1553 llevaba unos comentarios de Calvino en un prefacio, y se sintió indignado al ver su nombre vinculado a una obra que consideraba blasfema; trató de que la prohibieran en la feria del libro de Fráncfort y alertó mediante un intermediario a las autoridades eclesiásticas de Vienne (donde vivía Servet) para hacer que su autor fuera detenido. Tratando de huir a Italia, Servet se detuvo en Ginebra, donde fue detenido y encarcelado el 13 de agosto de 1553.

Había que someterlo a juicio. Calvino estaba representado por su secretario, Nicolas de la Fontaine. Se presentaron testimonios orales y escritos, y Servet se defendió con habilidad. Los ministros ginebrinos se concentraron en pasajes de obras anteriores para demostrar que su interpretación de la Trinidad era blasfema y por lo tanto punible con la muerte. La blasfemia, sin embargo, era difícil de demostrar, especialmente cuando el individuo en cuestión apenas había pisado Ginebra y no era uno de sus ciudadanos. Calvino aportó los testimonios de otras iglesias reformadas para influir sobre los magistrados, quienes pronunciaron el veredicto de culpabilidad el 27 de octubre de 1553, siendo Servet quemado en la hoguera aquel mismo día. Aquel asunto persiguió a Calvino durante el resto de su vida. Publicó un tratado con el que trataba de recusar a quienes podían versse tentados a pensar como Servet, especialmente en la comunidad de exiliados italianos. A continuación examinaba el derecho de los magistrados a castigar a los herejes. Tratando de no sonar como el franciscano español Alfonso de Castro, distinguía entre el condicionamiento de las creencias de la gente y la defensa de la doctrina verdadera. En lo que se refería a esta última, Calvino apelaba a la autoridad bíblica para exigir a los príncipes

que utilizaran la espada para mantener en la comunidad la religión verdadera.

Al año siguiente se produjo un asalto frontal contra Calvino en un libro titulado *De hæreticis, an sint persequendi* [Con respecto a los herejes y cómo deberían ser perseguidos], publicado bajo un nombre supuesto y con un falso pie de imprenta de Sébastien Castellio. El cuerpo principal de la obra era una miscelánea de textos, en su mayoría de obras de los reformadores protestantes (incluido Calvino), que se oponían al uso de la pena de muerte para los herejes. La dedicatoria (al duque Christoph de Württemberg) comenzaba con una escena imaginaria: Supongamos que el duque anunciara una visita a sus súbditos y les ordenara ponerse una túnica blanca en su honor. Imaginemos su reacción cuando los encontrara disputando entre sí, apuñalándose y matándose en su nombre, y sin una sola camisola blanca a la vista. ¿No encontraría esto reprensible? Sin embargo, si Cristo (que había sido ejecutado por herejía) regresara a la tierra, eso es lo que encontraría. Los cristianos deberían mirar en su propia alma y no condenar a otros. El papel de los magistrados era mantener la sociedad civil, no juzgar sobre teología. Aquella obra ganó rápidamente audiencia en Francia. ¿No había ofrecido Calvino una justificación para cualquier castigo que el rey francés pudiera infligir a los protestantes invocando la necesidad de mantener la religión verdadera en su propio reino?

En Ginebra la oposición se centró en la cuestión de si se debía permitir a los exiliados recién llegados comprar los derechos y estatus de los burgueses de la ciudad. Permitirles hacerlo proporcionaría enormes ganancias al tesoro de la ciudad, pero al mismo tiempo cambiaría su composición política y consolidaría el dominio de Calvino, ya que eran en su mayoría seguidores suyos. Los ginebrinos opuestos a Calvino intentaron una insurrección durante la noche del 18 de mayo de 1555 pero fracasaron. Sus dirigentes fueron juzgados y ejecutados; otros huyeron al exilio. Los magistrados admitieron la incorporación de refugiados y la complexión política de la ciudad se transformó en favor de Calvino. Durante la última década de su vida (murió en 1564), su reforma estaba políticamente asegurada en Ginebra.

Calvino predicaba (con estenógrafos que copiaban lo que decía) una semana sí y otra no. Se extendía sobre las cuestiones de actualidad, llevándolas a oídos de los ginebrinos y elevando las expectativas y compromisos de lo que suponía la Reforma. Los magistrados pusieron en vigor los esfuerzos de la Iglesia con disposiciones legales que cam-

biaban la vida pública. Proscribieron la danza, controlaban las representaciones teatrales, limitaron el número de nombres permitidos en el bautismo e incrementaron las penas por promiscuidad, blasfemia y embriaguez. Pero no todo era represivo. En lo que se refería a la legislación matrimonial, que Calvino contribuyó a redactar, las ordenanzas resultantes eran pragmáticas y liberales. Redujeron la edad de mayoría legal, reconocieron el derecho de la mujer a la elección de cónyuge y permitieron el divorcio en ciertas circunstancias. El tribunal del Consistorio convirtió la reforma de Calvino en una transformación social. Se reunía semanalmente y el número de casos presentados ante los ancianos aumentaba de año en año, casi hasta la muerte de Calvino. Ese incremento explica por qué los ginebrinos pensaban que la Iglesia se estaba inmiscuyendo cada vez más en sus vidas. Se extendió la reputación de Ginebra como una «nueva Jerusalén» divina, tan admirada por sus defensores como ridiculizada por sus detractores. Florimond de Raemond, contemporáneo de Montaigne y magistrado en Burdeos, se burlaba de los exiliados protestantes franceses que acudían en masa al lugar que llamaban «Hierópolis» (Ciudad Santa).

Represión fallida, reforma demorada

A partir de 1539 la Reforma francesa presentaba a sus contemporáneos una paradoja. El Estado más poderoso de Europa había emprendido la represión y había fracasado. Con el Edicto de Fontainebleau (junio de 1540) la herejía se convirtió en un crimen de Estado y la legislación real se endureció hasta el Edicto de Châteaubriant (1551). Francia no necesitaba una Inquisición porque sus magistrados y gobernadores locales cumplían esa función. El brutal exterminio de los valdenses en abril de 1545 en Mérindol (Provenza) y Cabrières (en el enclave papal del condado Venaissin) ofreció la prueba. Sin embargo, hasta ese caso excepcional mostraba las dificultades de la represión, ya que sus responsables fueron a su vez investigados por un tribunal judicial especial por abuso de poder. Aquello era solo una señal de la incoherencia de la represión francesa. Durante las décadas de 1540 y 1550, quienes temían una investigación judicial podían cruzar (temporalmente) la frontera e incorporarse a las comunidades de exiliados en Renania y el borde occidental de Suiza. A partir de 1549 Ginebra mantenía un re-

gistro de los refugiados que pretendían convertirse en residentes (*habitants*) en la ciudad. Hacia 1560 incluía más de 5.000 nombres, la mayoría de ellos cabezas de familia. El número total de exiliados debía de ser más del doble, duplicando la población autóctona de la ciudad.

La legislación era demasiado escasa y demasiado tardía, algo particularmente evidente en el control de la literatura protestante impresa. Hasta principios de la década de 1540 las autoridades francesas la habían tenido más o menos bajo control, pero entonces un grupo de impresores principalmente de París aprovecharon su experiencia en el exilio ginebrino, rehaciendo el mercado y favoreciendo la difusión a gran escala de las obras de Calvino así como las biblias y salterios ginebrinos. Las autoridades francesas no solo eran incapaces de interceptar los enormes cargamentos de mercancías que cruzaban la frontera ni los mercaderes ambulantes que las llevaban a las ferias y mercados, sino que tampoco podían bloquear las líneas de crédito que Ginebra ofrecía a sus detallistas, y menos aún las redes de corresponsales mediante las que los manuscritos entraban en el reino. Desde 1555 imprentas protestantes autóctonas establecieron una cabeza de puente en Lyon y en Ruán, dispuestas a satisfacer la demanda en los «años maravillosos» del protestantismo francés de 1560-1562. Durante la década de 1550 el aparato judicial francés investigaba a pocos sospechosos y condenaba aún menos de ellos. Hasta los traslados de prisioneros de una jurisdicción a otra estaban en peligro por la capacidad de los grupos de vigilantes protestantes para emboscarlos y liberarlos.

La legislación contra la herejía estaba fracasando en el país, pero los líderes políticos franceses parecían no percibirlo. Su mirada estaba puesta en lo que sucedía en el extranjero, y el compromiso real en perseguir la herejía siempre había estado sometido a las presiones contrapuestas de la diplomacia internacional. La política exterior francesa al este del Rin dependía del apoyo de los príncipes alemanes, principalmente protestantes. Incluso después de la muerte de Margarita de Navarra en 1551, Enrique II siguió siendo indulgente hacia quienes en su entorno mantenían opiniones disidentes. Había una ingenua sensación de optimismo entre los grupos gobernantes franceses sobre su capacidad para poner fin, si era necesario, a la herejía. Los magistrados franceses, en cambio, estaban preocupados por no crear mártires. Los jueces entendían que el valor ejemplar de la pena capital era fácilmente negado por la cultura del martirio. El mártir cristiano era una figura familiar, perpetuado por las tradiciones hagiográficas, y la represión

judicial de la herejía creaba una escena presidida por esa figura que muchos protestantes estaban dispuestos a representar. El 23 de agosto de 1554 el impresor ginebrino Jean Crespin presentó una compilación de sus juicios a los magistrados de Ginebra, pidiéndoles permiso para publicarlos. Preocupados por su efecto retórico, le recomendaron que las palabras «santos» y «mártires» fueran sustituidas por términos menos cargados. Calvino intervino contra ellos y el libro fue publicado sin cambios. En su prefacio, Crespin insistía en el valor pedagógico de las narraciones sobre mártires. Mejor que un relicario de santos al viejo estilo, un martirologio contaba la experiencia de gente corriente contemporánea, en carne y hueso, situada en circunstancias extraordinarias, defendiéndose y explicándose lo mejor que podían, dando testimonio de su fe mientras clavaba un clavo en el ataúd de la autoridad que la juzgaba. *Le Livre des Martyrs* era una lectura obligatoria. Regularmente ampliado y reimpreso hasta 1609, contribuyó al patrimonio común de los martirologios protestantes.

Desde la década de 1540 el protestantismo en Francia era indistinguible de la difusión del calvinismo, que ofrecía un lenguaje de oposición: crítico, caricaturesco y convencido. En Agen, por ejemplo, el maestro de escuela enseñaba a sus alumnos que las velas encendidas en las iglesias eran una reliquia del paganismo. Uno de esos alumnos se burló más tarde de un sacerdote en la calle, diciéndole: «¡Id a trabajar, curas, deberíais atender a vuestros viñedos!». Otro joven de la misma ciudad se encontró con unas señoras de vuelta de misa y les dijo que acababan de «recibir un Dios de pega». El día de Todos los Santos de 1552, un grupo de hombres se reunieron en la puerta de la catedral de Ruán para boicotear el sermón, gritando «¡Qué estupidez!», mientras que sus compañeros maullaban como gatos en los bancos. En 1559, en Provins, los católicos fueron abiertamente ridiculizados en las calles como «leprosos» (*cagots*). En los cementerios, en los oratorios de los caminos y en la decoración exterior de las iglesias, las imágenes cristianas eran profanadas en actos anónimos de iconoclasia. En Noyon, donde había nacido Calvino, una efigie de Cristo en el patio de la iglesia local fue derribada y arrastrada por los pies una noche de agosto de 1547, suspendiéndola luego de una horca en la plaza central del pueblo. Actos como aquellos eran un desafío a la autoridad, una advertencia de que los encargados de la vigilancia no podían ya controlar la herejía. ¿Cómo iban a responder los católicos? El sacerdote y prolífico autor de panfletos Artus Désiré señalaba en la década de 1550 el cami-

no a seguir. Volviendo la imprenta contra los protestantes, construyó un estereotipo de aquellas «cucarachas» (*francs-taupins*) de la «deformación», profetas priápicos del Anticristo que serían eliminados en la próxima batalla cósmica que anunciaba el fin de los tiempos.

La reacción de Calvino a esos acontecimientos fue paradójica. En lugar de alentar a sus correligionarios a levantar barricadas, se echó atrás. Quería que las comunidades calvinistas se unieran en la caridad mutua, pero aconsejaba precaución. Muchos de los que habían «saboreado la verdad de Dios» acabarían «hundiéndose en la perdición». No correrían para formar iglesias ni iban a enfrentarse directamente a la autoridad real. El esfuerzo misionero de Ginebra, enviando pastores formados a esas congregaciones, comenzó muy tarde. Como consecuencia, la Reforma francesa no estaba «hecha en Ginebra», e incluso se decía que Calvino había metido la pata y que su prudencia había llevado al crecimiento de un movimiento que no podía dirigir ni gestionar. Ginebra no impuso su orden, disciplina o confesión eclesiástica a las iglesias francesas emergentes, sino que se encontró convertida quieras que no en una fuente de autoridad para las iglesias divididas, dispersas y sin líderes de toda Francia, que necesitaban la seguridad doctrinal y disciplinaria que Ginebra proporcionaba. Poco a poco las iglesias francesas salieron de las sombras después de 1555 de una forma que ni la autoridad real ni Ginebra podían controlar eficazmente. Su liderazgo pasó a su debido tiempo a la nobleza francesa, con consecuencias muy diferentes de lo que hubiera podido pretender Calvino.

RENANIA Y LOS PAÍSES BAJOS: MAGISTRADOS, REFUGIADOS, REVOLUCIÓN

Renania, desde Basilea hacia el norte, ofrecía un cobijo seguro a la Reforma. No es cuestión de subestimar su éxito —por ejemplo en Estrasburgo (1529) y en Fráncfort (1563)— sino de explicar por qué fracasó en otros lugares. En aquel espacio fragmentado, la Reforma en un lugar suscitaba reacción y oposición en otro, con desplazamientos humanos, exiliados obligados o voluntarios, que actuaban como corrientes de convección a favor y en contra de la Reforma. En un caso se salió de madre. Renania era el corredor de comunicación para el imperio dinástico Habsburgo, sus mensajeros y sus fuerzas militares. Algunas

áreas eran sus tierras hereditarias; otras servían como fondo de reclutamiento. Allí donde podían, esas regiones estaban en contra del cambio religioso, apoyadas por los intereses creados locales.

Para los magistrados de las ciudades de Renania donde se implantó la Reforma, la cuestión era cómo gestionar el cambio. No era algo fácil, especialmente en un lugar como Estrasburgo, donde había terreno fértil abonado para principios religiosos de todo tipo. Si allí no hubo una importante agitación social, fue porque los patriarcas de la ciudad percibían los límites de su propia autoridad. Dentro de sus murallas se podía encontrar, junto a la mayoría partidaria de la Reforma magisterial, pilotada por Martin Bucer hasta que fue obligado a abandonar la ciudad en 1547, luteranos, zuinglianos sacramentinos, bautizadores de adultos, espiritualistas, epicúreos (esto es, humanistas liberales), evangélicos franceses, emigrados de Inglaterra y de los Países Bajos, críticos de los diezmos, la usura y los monasterios, y premilenaristas.

Fue en Estrasburgo donde un obstinado peletero de Schwabisch Halle, Melchior Hofmann, conoció el anabaptismo en 1529. En un comentario al libro de Daniel, publicado en 1526, había anunciado que el Juicio Final tendría lugar al cabo de siete años. Ursula y Lienhard Jost y Barbara Rebstock (la «gran profetisa de la Kalbsgasse»), conocidos los tres por sus trances, le convencieron no solo de que se aproximaban los Últimos Días, sino que él mismo era el nuevo Elías. Hoffman proclamó Estrasburgo como la Jerusalén espiritual donde Cristo establecería su reino sobre la tierra. Encarcelado por los magistrados, consiguió escapar varias veces a la Baja Renania y a los Países Bajos para difundir sus visiones mesiánicas. En 1533, de regreso a Estrasburgo, estuvo a punto de volver a ser detenido, pero los magistrados de la ciudad renunciaron a ello. Era solo uno entre los centenares de individuos comprometidos con el cambio religioso radical que tenían que vigilar.

Los refugiados de Francia, los Países Bajos, Inglaterra y Escocia en Renania podían unirse a una Iglesia «extranjera», una comunidad separada del luteranismo ambiental. Catorce de tales iglesias mantuvieron una existencia tenue en el período comprendido entre 1538 y 1564, estando radicadas las principales en Estrasburgo, Basilea, Fráncfort y Wesel. Eran congregaciones autogobernadas, prontas a dejarse seducir por aquellos de sus miembros que buscaran pureza moral y doctrinal. Miraban a Calvino para resolver sus querellas y se convirtieron en las primeras iglesias calvinistas fuera de Ginebra. La «Reforma de los refugiados» se extendió fuera de las ciudades. Entre las montañas de los Vosgos

y junto al ducado de Lorena había comunidades mineras asentadas en torno a Sainte-Marie-aux-Mines en el valle del Lièpvre, donde floreció la minería en el siglo XVI. Algunos anabaptistas de Zúrich llegaron allí en la década de 1530, ganándose la vida en la agricultura de montaña. Se les unieron mineros luteranos de habla alemana y más tarde refugiados calvinistas de lengua francesa. De algún modo aquel valle de pluralismo religioso sobrevivió a finales del siglo XVI entre comarcas de uniformidad confesional territorializada y diversas confrontaciones a su alrededor, como una excepción protegida frente a la persecución por su señor feudal y por su propia oscuridad.

Los retos que afrontaban los magistrados en los Países Bajos eran similares a los de Estrasburgo, pero con algunas diferencias notables. Su gran señor era un Habsburgo, y su riqueza financiaba las campañas militares del emperador. Gante era la mayor ciudad de Flandes y Amberes, la joya de Brabante, no estaba muy por detrás. Amsterdam, la mayor ciudad de Holanda, era en cambio un pequeño pueblecito con menos de 2.500 casas. En una medida única en Europa, la prosperidad de esos lugares dependía del comercio. Como contrapartida de los fardos de tejido flamenco que se vendían en el mercado de Wittenberg, las obras de Lutero viajaban de regreso a los Países Bajos. En 1530 se habían traducido al neerlandés más de treinta de sus escritos y había muchos otros textos de reformadores protestantes, tanto en neerlandés como en francés, para satisfacer los mercados valones y flamencos.

La actitud cultural de la elite se propagaba a una gran proporción de la población. Se esperaba que la gente supiera leer, pensar y actuar por sí misma. Las pruebas que nos han llegado de las investigaciones sobre la herejía sugieren la forma sencilla en que la gente corriente entendía la religión. Wendelmoet Claesdochter de Monnickendam, muy estimada por los protestantes neerlandeses, desdeñaba la extremaunción que se daba a los enfermos como «buena únicamente para las ensaladas o para engrasar las botas», por lo que fue quemada en la hoguera en 1527. Eloy Pruystinck, un pizarrero de Amberes que visitó Wittenberg en 1525 y debatió con Melanchthon, pensaba que todos poseemos un Espíritu Santo y que la fe consistía en desear para el prójimo lo que uno deseaba para sí mismo; también él ardió en la hoguera, en 1544. La gente sencilla repetía lo que oía en la calle o en las tabernas, en particular que los clérigos eran unos holgazanes, que el ayuno provocaba dolores de cabeza y que decir que el pan y el vino se convertían en el cuerpo y la sangre de Cristo era pura charlatanería.

¿Cómo gestionaban las familias patricias de Amberes, Gante y Amsterdam esas disensiones? Los magistrados neerlandeses formaban parte integral de la cultura urbana letrada y corporativa, ejemplarizada por las cámaras de retórica donde se reunían artistas, artesanos y comerciantes bajo el patrocinio municipal. A mediados del siglo XVI prácticamente todas las ciudades de los Países Bajos tenían una sociedad de ese tipo —en Amberes había varias— y en Gante se celebraba anualmente una competición en la que se premiaba la mejor obra teatral sobre un tema propuesto. Los textos que se conservan revelan esa cultura cívica. Había temas satíricos familiares (curas perezosos y monjes gordos) y otros moralizantes. En la competición de 1539, la Cámara Alhelí de Amberes ofreció una representación sobre el tema: «¿Cuál es la suprema esperanza de un hombre agonizante?». La respuesta era inequívocamente protestante.

Al cabo de unas semanas de representación de la pieza, Gante se alzó en rebelión. Algunos patricios se sintieron ultrajados por el ataque del emperador a sus privilegios, expresado en una Carta que les había obligado a aceptar en la época de su «gozosa entrada» en la ciudad en 1515. Otros pertenecían a círculos evangélicos o estaban indignados por los crecientes costes de los «préstamos voluntarios» que Carlos V exigía. Un grupo de dirigentes de los gremios detuvo a unos patricios de los que se rumoreaba que habían realizado pactos secretos con el emperador para volver a infringir los privilegios de la ciudad. A los gritos de los jornaleros (los «gritones»), aquella odiosa Carta fue rota en pedazos frente al ayuntamiento de la ciudad, donde un nuevo Comité de notables decidió cambios, comenzando por la venta obligatoria de grano a precios razonables. La rebelión de Gante se desinfló antes de que acabara el año. Carlos V visitó la ciudad a principios de la Cuaresma de 1540, reescribió sus privilegios y proscribió su Cámara de Retórica. Gante ejemplificaba el principio de la Reforma en los Países Bajos: una guerra de palabras de baja intensidad, un estallido de violencia callejera y oposición cívica.

Carlos V estaba decidido a aplastar la herejía en los Países Bajos y lo consiguió, aunque pagando un precio muy alto. Como iba a demostrar la posterior experiencia en Italia, se requerían circunstancias excepcionales para que la Inquisición fuera aceptada. En Milán los ciudadanos se sublevaron cuando Felipe II trató de introducirla. En Nápoles amenazaron en 1547 con una rebelión, lo que obligó a la retirada temporal de la propuesta. En los Países Bajos se produjo una oposición si-

milar, aunque no evitó que se creara una trinca de tribunales civiles, eclesiásticos y pontificales para aplicar los edictos (*Placarten*) contra el protestantismo. La nueva legislación creó una definición híbrida de herejía como una forma de traición, más atroz que la falsificación de moneda. Una vez que alguien resultaba convicto, no había clemencia. La penitencia solo cambiaba el modo de ejecución. La traición conllevaba la expropiación y el paso a manos del Estado de las propiedades de los condenados.

Esto era insoportable para los patricios, algunos de los cuales fueron víctimas de la nueva legislación. Amberes se negó a publicar el edicto contra la herejía de abril de 1550 porque exigía un certificado de catolicismo para poder trasladarse allí, lo que ponía en riesgo el comercio con Inglaterra y con el Báltico. Groninga, que no se incorporó a los Países Bajos hasta 1536, también se quejó de la interferencia de Bruselas. Los disidentes escaparon allí para ocultarse. A partir de 1530 los edictos contra la herejía hacían también responsable a la guardia por negligencia o a los magistrados locales por lenidad, haciendo aún más difícil la tarea para los comisionistas especiales y los inquisidores locales nombrados para investigar la herejía. Dada la oposición local, es aún más notable que tantos fueran al cadalso: unos 1.300 entre mujeres y hombres entre 1523 y 1566. Había una tasa muy alta de condenas (en Flandes el 60 por 100 de los investigados) y los indultos eran raros (menos del 1 por 100 fueron liberados con cartas de perdón). La represión eliminó a los potenciales líderes protestantes y obligó a los patricios a un conformismo renuente. Si en Francia había fracasado, en los Países Bajos parecía triunfar.

Pero ese éxito tuvo como precio la desafección. No se mostraba abiertamente, dados los riesgos de la rebelión y la ausencia de un liderazgo aristocrático al que los descontentos pudieran dirigirse en busca de apoyo antes de 1560. El número de los protestantes exiliados de los Países Bajos en Bremen, Basilea, Emden (en aquella época una «Ginebra» protestante en el norte) y Londres aumentó a partir de la década de 1540. Las consiguientes comunidades de exiliados en el extranjero mantenían una red clandestina de contactos y congregaciones protestantes que a las autoridades les resultaba más difícil eliminar. El éxito de la persecución de Carlos V privó al incipiente movimiento protestante de quienes podrían haber sido de forma natural sus dirigentes conservadores, pero con ello abrió la puerta a un movimiento anabaptista menos dependiente de las elites. Precisamente porque el movi-

miento anabaptista en los Países Bajos carecía de un liderazgo cívico que lo mantuviera embridado, desarrolló un potencial radical que no iba a encontrar en ningún otro sitio.

El mensaje apocalíptico de Melchior Hofmann tuvo pues gran eco entre los artesanos neerlandeses. Visitó Frisia oriental, rebautizando adultos en Emden y otros lugares en 1530. Les pedía que se «separaran del mundo» mediante el «auténtico signo de los comprometidos» (el rebautizo) a fin de estar entre los que se salvarían en el inminente apocalipsis. Uno de sus discípulos, Jan Volkertszoon, fabricante de zuecos en Horn, regresó a Amsterdam. Ante las narices de las autoridades, rebautizaba a quienes persuadía de «renunciar al mundo y la carne, aferrarse a Dios y amar a sus semejantes». Fue finalmente ejecutado en La Haya en diciembre de 1531 junto con otros herejes. Conmocionado, Melchior Hofmann ordenó que cesara el rebautizo hasta que, como esperaba, tuviera lugar el apocalipsis en 1533.

Jan Matthijszoon, un panadero de Haarlem que había sido rebautizado por Hofmann, no siguió su consejo. Se convenció a sí mismo y a sus colegas melchioritas de Amsterdam de que era el verdadero Enoc, el profeta apocalíptico, rebautizó a quienes acudieron a él el día de Todos los Santos de 1533 y dejó a su primera mujer («gruñona») por otra. A continuación envió a sus seguidores por parejas para proclamar la llegada del apocalipsis. Dos de esos apóstoles, Gerrit Boeckbinder (Gerrit torn Kloster) y Jan van Leyden (Johann Bockelson), atravesaron el Zuider Zee hasta Münster, la ciudad episcopal al este de los Países Bajos que acababa de declararse protestante. Al llegar allí en enero de 1534 se presentaron como Enoc y Elías y la proclamaron como la nueva Jerusalén. Matthijszoon se les unió un mes después junto con otros anabaptistas neerlandeses, tras lo cual se produjo un «gran éxodo»: entre 14.000 y 16.000 creyentes se unieron para salir de «Egipto». Veintisiete barcos con alrededor de 3.000 personas a bordo dejaron Monnickendam y llegaron al río Zwarte Water cerca de Genemuiden (Overijseel), donde muchos de ellos fueron pronto capturados y desarmados. Ninguno se resistía porque esperaban que Jeremías los llevara a la tierra de Canaán. En Münster Matthijszoon rebautizó a la mayoría de la población con el sostén de Berndt Knipperdollinck, un comerciante de ropa que era uno de los dos nuevos burgomaestres elegidos por el Consejo anabaptista de la ciudad el 22 de febrero de 1534.

Allí comenzó una reforma como ninguna otra. Los monasterios e iglesias fueron saqueados y las imágenes destruidas. Bajo la presión de

un asedio organizado por el conde-obispo Franz von Waldeck y los príncipes de Westfalia, luteranos y católicos que se negaban a ser rebautizados fueron expulsados de la ciudad. Sus propiedades fueron puestas a la venta en almacenes municipales, y la plata fundida para hacer monedas acuñadas con la leyenda: «El verbo de Dios se hizo carne y habita entre nosotros». A los habitantes se les indujo a llamarse entre sí «hermano» y «hermana» y a vivir en comunidad vinculados por el amor. Se decretó la propiedad común de los bienes y se establecieron servicios de trabajo dirigidos públicamente. Un herrero que puso en duda la legalidad de los procedimientos fue apuñalado y muerto por Jan Matthijszoon en una asamblea del Consejo de la ciudad.

Después de la Pascua de 1544, Jan Bockelson corrió desnudo por toda la ciudad y cayó en un éxtasis silencioso. Cuando le volvió el habla tres días después, propuso que gobernara la ciudad un nuevo sanedrín compuesto por 12 ancianos apostólicos. En el código legal que se aprobó en agosto, Bockelson propuso el matrimonio polígamo siguiendo el precepto bíblico de «creced y multiplicaos». La propuesta no fue inmediatamente aceptada por los ancianos y sólo se convirtió en ley después de un levantamiento. En septiembre Bockelson fue proclamado «profeta-rey de Sión». Las calles y puertas de la ciudad fueron rebautizadas como celebración de la Nueva Jerusalén. Los domingos y días festivos fueron abolidos y los días de la semana rebautizados alfabéticamente. Divara, la mujer principal de Bockelson, fue proclamada reina y mantenía una corte junto a él en la plaza del mercado, que fue donde se instaló el trono de la Nueva Jerusalén. Se enviaron folletos de contrabando a otros lugares para fomentar los levantamientos. En Amsterdam once corredores desnudos (*Naaktloopers*) recorrieron las calles de la ciudad para proclamar la «verdad desnuda» de lo que estaba sucediendo en Münster. El asedio duró diecisiete meses hasta que la ciudad capituló el 24 de junio de 1535. Se les prometió a los anabaptistas indulgencia pero sus líderes fueron ejecutados. Jan Bockelson (van Leyden) fue encontrado oculto en un sótano. Durante varios meses se le paseó en harapos por toda Alemania como objeto de curiosidad antes de ser torturado en público con hierros al rojo el 22 de enero de 1536, junto a Knipperdollinck y Bernd Krechting, y sus cuerpos fueron suspendidos de la torre de la iglesia de San Lamberto en jaulas que permanecen allí todavía.

Los melchioritas eran como los huérfanos abandonados de la Reforma. Los católicos utilizaron Münster como símbolo de que la Re-

forma era obra del diablo. El protestantismo magisterial lo desaprobó en cada oportunidad que tuvo. En la historiografía anabaptista los melchioritas han sido presentados como una rama ilegítima no representativa, pero lo cierto es que el melchiorismo no fue totalmente exterminado en Münster, sino que sobrevivió cierto tiempo entre la secta que reconocía como nuevo David a Jan van Batenburg, hijo bastardo de un noble menor de Güeldres. Los batenburgueses creían que el reino de Dios se establecería mediante la acción armada y pensaban que la poligamia era legítima. Melchior Hofmann siguió distribuyendo folletos desde su celda en Estrasburgo, cantando «malditos seáis, escribas impíos de Estrasburgo». Entre los atrapados en los acontecimientos de Münster estaba Menno Simons, un sacerdote de Witmarsum. Convencido de que no había justificación bíblica para el bautismo de los niños, Simons predicaba contra los «falsos maestros» que «trafican con extrañas doctrinas» y usurpan el papel de Cristo Rey. Bajo su influencia el anabaptismo neerlandés se orientó hacia la «resurrección espiritual» sobre la que escribió con elocuencia, un nuevo nacimiento que llega cuando uno renace en la familia de Dios. El énfasis que ponía en la familia y en la lucha espiritual tuvo efecto sobre otras congregaciones separatistas neerlandesas, en particular David Joris y Hendrik Niclaes, cuya «familia del amor» llegó en el siglo XVI hasta lugares inimaginables, incluidas pequeñas ciudades inglesas y la corte de Isabel I. El levantamiento de Münster fue un recordatorio de lo que la Reforma protestante había agitado pero no asentado: las fuentes y garantías de orden teológico, social y político y el plan de Dios para el mundo.

La Reforma importada

En Europa central y oriental la Reforma protestante fue importada, dependiendo para su éxito de circunstancias propicias, en particular de su adaptación al medio lingüístico y cultural, del apoyo local y del resultado fortuito de los conflictos que suscitaba. Los guardianes de la tradición y la legitimidad fueron decisivos para el éxito o no de los propagadores de la nueva fe. Sabiendo lo que iba a suceder después (una resurrección católica y la Guerra de los Treinta Años), es fácil ignorar el hecho de que hubo importantes regiones (el norte de Bohemia, Moravia, Silesia, Lusacia, el litoral báltico, partes de la Gran Po-

lonia, el norte y el este de Hungría) donde la Iglesia Católica quedó reducida a una minoría inoperante. La mayor iglesia protestante construida en el siglo XVI fue la de Santa María en Danzig, un enorme granero de ladrillo, junto al cual la monarquía polaca se vio obligada a erigir una pequeña capilla católica para tener un lugar donde celebrar una ceremonia religiosa cuando visitaba el puerto.

El protestantismo cuestionaba no solo la Iglesia Católica, sino también la autoridad real. Las monarquías electivas de Europa oriental se aferraban principalmente a la vieja religión, asociándola con las tradiciones y mitologías que rodeaban su dominio. Solo los voivodas (esto es, los gobernantes palatinos) de Transilvania, un nuevo dominio que emergió tras la batalla de Mohács, adoptaron la religión protestante. El trono polaco, en cambio, fue dos veces ocupado por reyes que habían aceptado el protestantismo antes de ser elegidos: en 1576 por István [Stefan] Báthory, sucesor de Jan Zápolya en Transilvania, y en 1587 por Segismundo III Vasa, también rey de Suecia desde 1593.

Las monarquías electivas dependían para su autoridad de las asambleas locales de estamentos. En Bohemia y los territorios asociados a su corona (Moravia, Silesia y Lusacia), en Polonia, Hungría y en los archiducados austríacos, el poder estaba en manos de la nobleza. El resultado fue una Iglesia parcialmente castrada y la tendencia a conceder la autodeterminación religiosa a nivel local y aceptar la realidad del pluralismo resultante como garantía de los privilegios de los nobles. En Polonia el rey Segismundo II Augusto cedió cualesquiera que pudieran haber sido sus inclinaciones personales a la necesidad de mantener una entente con el Sejm. Un decreto de 1555 y nuevas decisiones en 1562-1563 debilitaron los tribunales eclesiásticos. En 1569, cuando los protestantes casi igualaban a los católicos en el Senado polaco, hubo que llegar a un trato. En enero de 1573 se acordó en la Confederación de Varsovia (firmada por representantes católicos, protestantes y ortodoxos) la paz entre las distintas religiones. Sus términos fueron confirmados por Enrique de Valois tras su elección al trono polaco en 1573, y luego por sus sucesores, convirtiéndose así prácticamente en una ley fundamental.

En Bohemia el ejército real y la autoridad financiera dependían también del acuerdo con la Dieta. La entrada en vigor de las leyes requería su aprobación y tanto el tribunal supremo como el gobierno estaban compuestos por representantes de la nobleza. Esta última se apropió de gran parte de la riqueza del clero y de la autoridad para

nombrar los cargos eclesiásticos locales. Si nombraba ministros protestantes, nadie podía impedírselo. En Moravia la Dieta, el tribunal supremo y el funcionariado local estaban todos ellos en manos de la nobleza local, que no tuvo dificultad en resistirse a los intentos del rey Fernando I de restaurar el catolicismo. Fue el gobernador de Moravia, Wenceslaus Ludanic, quien defendió, en la Dieta de Brünn de 1550, las enseñanzas evangélicas y recordó al rey el juramento de su coronación. Frente a un voto mayoritario contra él, Fernando aceptó un pluralismo religioso negociado que convirtió Moravia en un avatar de la Paz de Augsburgo en el Sacro Imperio Romano.

El protestantismo prosperó así en Europa central y oriental allí donde venció a la nobleza local. Fue en sus tierras y bajo su influencia como medró, en particular en las dietas y con el patronazgo del príncipe Nicolás IV Radziwill, voivoda de Livonia, Gran Atamán de Lituania e introductor del calvinismo en Polonia. Floreció más modestamente bajo la influencia de magnates como el conde Stefán Schlik y miembros de su familia, que habían fundado la mina de plata de Joachimsthal y tenían haciendas en la región en torno a Loket en la Bohemia occidental. Los Schlik crearon escuelas protestantes y emplearon a ministros luteranos. Allí, como en otros lugares, el protestantismo iba de la mano con la técnica alemana importada para la manufactura del vidrio, el lino y los textiles.

La importación se puede calibrar por los esfuerzos en introducir biblias en lengua vernácula, algo fundamental para el éxito del propósito protestante y que se veía en dificultades por la diversidad lingüística de aquellas regiones y por el hecho de que muchas de las lenguas en cuestión tenían formas escritas poco estables y las eslavas varios alfabetos. La comercialización de la producción de libros (que aseguró su éxito en Europa occidental) era más difícil en el este por el pequeño tamaño del mercado para cada traducción y el subdesarrollo de la infraestructura de imprenta y distribución. La producción dependía tanto más, por tanto, del patrocinio aristocrático, la colaboración de los clérigos y la disponibilidad de traducciones vernáculas. En algunos lugares eso no había sucedido todavía en 1650. No hubo ninguna traducción de la Biblia al macedonio o al búlgaro hasta el siglo XIX, ninguna Biblia en estonio hasta 1739, y la primera traducción al letón apareció en 1689. El primer Nuevo Testamento en finés apareció en 1553, pero no hubo una Biblia completa hasta 1642. Era notable, por contraste, el logro de Primož Trubar, el reformador protestante de

niola. Trabajando en el exilio, produjo los dos primeros libros impresos en esloveno, un catecismo protestante y un manual para aprender a leer, antes de emprender una traducción completa del Nuevo Testamento. Cabe situarlo junto al de Antonius Dalmata (Antun Dalmatin) quien junto con Stjepan Konzul completó la primera traducción e impresión en Tubinga (en caracteres glagolíticos) del Nuevo Testamento en croata en 1562. Solo en Bohemia fue algo más fácil esa tarea, ya que, a diferencia de otros lugares de Europa oriental y central, existían ya antes de la Reforma una Biblia vernácula (husita) y una organización eclesial capaz de proporcionar nuevas traducciones. Hubo dos parciales antes del Nuevo Testamento completo en checo de Jan Blahoslav, que comenzó a aparecer en 1564 y a su debido tiempo se convirtió en parte de la Biblia de Kralice (1579), financiada y coordinada por la Unidad de los Hermanos Checos.

En Europa central y oriental el protestantismo se difundió por las vías de la cultura germánica. Las comunidades de comerciantes alemanes dominaban las ciudades hanseáticas del litoral báltico. Había mineros alemanes trabajando en Bohemia y Hungría y los nobles sajones tenían haciendas e intereses en la Bohemia noroccidental. Mediante sus esfuerzos se crearon centros de enseñanza secundaria protestantes, orgullo de ciudades como Elbing y Joachimsthal. Pero el protestantismo también se infiltró indirectamente, por medio del contacto mercantil y a través de estudiantes de Europa oriental que estudiaban en Wittenberg (en 1530 había allí 88 procedentes de Bohemia) y cada vez más, desde 1550, en las academias calvinistas en Alemania. Había también comunidades de origen alemán en Europa central y oriental cuyas afinidades con esa cultura derivaban del luteranismo. Lubica, una pequeña población colonizada por sajones en el siglo XIII, está situada a la sombra de los Montes Cárpatos en el distrito de Kežmarok (norte de Eslovaquia). Su párroco Thomas Preisner leyó allí desde el púlpito, en 1521, las *Noventa y cinco tesis* de Lutero. Los acontecimientos de la Reforma eran seguidos de cerca en las ciudades mineras de influencia alemana de lo que ahora es el norte de Eslovaquia (Banská Štiavnica, Kremnica, Banská Bystrica). Esa influencia no se desarrolló convirtiéndose en una organización eclesial compleja más allá del nivel local, aunque a principios de la década de 1530 surgieron ordenanzas, servicios y una confesión en las ciudades hanseáticas del Báltico, y más tarde en Bohemia, Hungría y Polonia a medida que las diferencias confesionales iban dejando su marca.

La gente se alineaba religiosamente de acuerdo con su actitud hacia la cultura alemana, lo que limitaba la difusión del protestantismo. Magiares, eslavos, croatas, eslovenos y polacos se disociaban de ella. Los judíos miraban al judaísmo en busca de su identidad, los rutenos al cristianismo ortodoxo y los tártaros al islam. Allí donde la Reforma se alineaba con identidades autóctonas, lo hacía en sus formas disidentes, tanto porque los disidentes protestantes solían inclinarse hacia el extremismo, como porque se identificaban con protestantismos distintos del luterano alemán. Así, en Hungría hubo una significativa presencia anabaptista, así como un vigoroso calvinismo. Transilvania se iba a convertir en un país calvinista a finales del siglo XVI.

También en Polonia fue el calvinismo la forma de protestantismo que conseguiría mayor implantación, en parte gracias a los esfuerzos de Jan Laski (Juan de Lasco). Era el único teólogo protestante polaco con cierta reputación internacional, había pasado algún tiempo en Basilea y Emden entre las «iglesias extranjeras» antes de convertirse en 1550-1553 en superintendente de las congregaciones extranjeras en Londres, donde aprovechó su ingenio para apaciguar querellas y estructurar constituciones y confesiones al servicio de sus necesidades. Tras abandonar el país en un barco de refugiados al llegar al trono María Tudor, se aposentó en Brandenburgo antes de regresar a su nativa Polonia en 1556. Allí puso a trabajar su talento en cabildeos de alto nivel (fue secretario del rey Segismundo II Augusto), ganándose a parte de la baja nobleza polaca al calvinismo y uniendo en 1570 a luteranos, calvinistas y hermanos bohemios exiliados en un acuerdo común en Sandomierz. Aquel fue un acuerdo logrado contra los anti-trinitarios (esto es, unitarios), una fuerza con la que iba a haber que contar. En Polonia se habían escindido de la bisoña Iglesia calvinista en 1556 y se habían establecido como «Iglesia menor» o «Hermanos Polacos», mientras que en Transilvania el voivoda Juan Segismundo Zápolya no ocultaba sus simpatías por los unitarios. Fausto Sozzini, a la altura de Laski como teólogo, pasó el invierno de 1578-1579 en Cluj-Napoca como invitado personal de Giorgio Biandrata, médico de la corte transilvana, antes de trasladarse a Polonia, donde se convirtió en portavoz de los Hermanos Polacos, temido por sus críticos y una espina en el costado del protestantismo confesionalizado.

La Reforma en Europa central y oriental se amoldó a los perfiles étnicos, políticos y sociales establecidos. Era anémica, no tuvo mártires y carecía de filo diferenciador, excepto en Bohemia, cuya propia

reforma había tenido lugar durante el siglo anterior. Tenía ya una nueva doctrina religiosa (la de Jan Hus) «utraquista» (*communio sub utraque specie*, en ambas especies, pan y vino), iglesias independientes del papado y el potencial para un cambio radical entre las sectas taboritas con su teología social. En 1520, no obstante, el radicalismo taborita era una fuerza agotada, canalizada hacia la Unidad de los Hermanos Checos, que rechazaban la violencia y se concentraban por el contrario en la lucha espiritual interna. Aunque tenían obispos y presbíteros, los Hermanos eran, como su nombre sugiere, un grupo de congregaciones en las que predominaba el laicado. La Iglesia utraquista se afianzó como orden clerical establecido, prudente hasta el extremo con respecto al luteranismo. Solo una minoría dentro de la Iglesia utraquista estaba abierta al protestantismo. Entre los Hermanos Checos, no obstante, se produjo un acercamiento al protestantismo luterano. En 1535 su credo se había aproximado a la Confesión de Augsburgo y extrajeron fuerzas de sus afinidades con los luteranos alemanes.

Los dirigentes de la nobleza en la Dieta bohemia trataron de convertir esas afinidades en un movimiento político en 1547. El rey Fernando aprovechó la oportunidad de un incendio en los archivos para reescribir los términos sobre los que había sido elegido, introduciendo el principio hereditario. Como respuesta (precipitada, ya que no esperaron a obtener el apoyo de Moravia, Hungría u otras regiones), declararon su apoyo a Juan Federico I el Magnánimo, elector de Sajonia, y la Liga de Esmalcalda denegó a Fernando la ayuda en hombres y armas que este le pedía para defender la causa imperial, alzándose por el contrario en armas contra él. La derrota de la Liga en Mühlberg en noviembre de 1547 fue también la de la nobleza sublevada bohemia, y asimismo la de los Hermanos, las ciudades y los notables luteranos, que pagaron por ella un elevado precio. Los Hermanos tuvieron que exiliarse (algunos de ellos buscaron refugio en Moravia y otros en el sur de Polonia), mientras que las ciudades perdieron su autogobierno y los condes luteranos fueron desposeídos de sus propiedades. La nobleza en general fue perdonada y sus «libertades y privilegios» respetados, aunque en el *Reichsabschied* de la «Dieta acorazada» [*geharnischter Reichstag*] de 1548 tuvo que aceptar que «el privilegio de las tierras bohemias incluye este principio, que el hijo mayor de cada rey se convertirá en rey de Bohemia tras la muerte de su padre». Europa central y oriental se iba a ahorrar en gran medida la inestabilidad política que atravesó Europa occidental durante la segunda mitad del siglo XVI,

pero esa cláusula que suponía el final de la monarquía electiva en Bohemia se iba a convertir de nuevo en obsesión de la nobleza setenta años después, al comienzo de la Guerra de los Treinta Años.

En las Islas Británicas la Reforma también fue en gran medida importada desde el extranjero. A diferencia de Europa oriental, la zona estaba dominada por fuertes monarquías: los Tudor al sur de la frontera anglo-escocesa y los Estuardo recientemente reforzados al norte. Eso enmascara el grado de la influencia desde fuera, y no solo porque la Reforma comenzó con un «Acto de Estado», la «Gran Cuestión» del divorcio entre el rey Enrique VIII y Catalina de Aragón, algo que tuvo muchas consecuencias posteriores y que llegó en el peor momento tanto para Clemente VII, «el más desgraciado de los papas», como para el emperador Carlos V (que era sobrino de Catalina), que gestionaron muy torpemente la crisis. La autoridad papal en Inglaterra fue desmantelada por medios legales, pilotados en el Parlamento inglés por el ministro del rey Thomas Cromwell. La Ley de Restricción de Apelaciones (que abolió en 1533 la posibilidad de apelar a Roma) declaraba que «por muy diversas y auténticas historias y crónicas antiguas queda manifiestamente [...] expresado que este reino de Inglaterra es un imperio», lo que ponía al monarca inglés al mismo nivel que el emperador alemán, con una corona imperial (cerrada) para demostrarlo. Además, consideraba ese imperio como un «cuerpo político [...] dividido en términos y por nombres de espiritualidad y temporalidad» que debían al rey una «obediencia natural y humilde». La Ley de Supremacía (1534) declaraba al rey «por la autoridad del presente Parlamento [...] única cabeza suprema en la Tierra de la Iglesia de Inglaterra».

Cromwell hizo cuanto pudo por reforzar esa supremacía y disolvió el tejido monástico de Inglaterra en poco menos de cinco años pese a la resistencia popular. Sin embargo, aquello no equivalía de ningún modo a una auténtica Reforma protestante. El régimen de Enrique VIII no anduvo nunca escaso de publicidad, tanto entre sus súbditos como en el extranjero. Copias de *De vera obedientia* (1535) del obispo Stephen Gardiner y de la *Protestation* de Enrique llegaron a la valija de todos y cada uno de los embajadores europeos. El papa León X había premiado en 1521 al rey Enrique con el título de *Fidei defensor* tras su *Assertio Septem Sacramentorum* y este trataba de preservar la fe común de la Cristiandad, aunque reafirmando su papel como Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra y recortando los elementos que habían suscitado la ira de sus críticos. El luteranismo no entraba en la Suprema Cabeza. Quienes

en su entorno se sentían más inclinados a las opiniones evangélicas (como el arzobispo Thomas Cranmer) se mesaban los cabellos en silencio o caían víctimas del tira y afloja político de Enrique (Ana Bolena, Cromwell). Entre la minoría de los primeros entusiastas ingleses de la Reforma había un académico formado en Oxford, William Tyndale, cuyo evangelismo protestante lo llevó al extranjero, casi con seguridad a Wittenberg así como a Renania. Allí tradujo la Biblia a un inglés admirablemente sencillo (aunque con trazas de sus raíces gloucesterianas). Enrique VIII lo odiaba y lo mismo sucedía con Tomás Moro, ya encarcelado en la Torre de Londres en el momento de la detención de Tyndale en Amberes. Si no fue Moro quien pagó a la persona que traicionó a Tyndale, tuvo que ser el propio rey quien propició su celada y ejecución en la hoguera por la Inquisición.

Pero Enrique VIII no podría controlar desde su tumba lo que iba a suceder más tarde. Su hijo y heredero Eduardo VI solo tenía nueve años en 1547. Al «primoroso granuja» se le dio la mejor educación que el dinero podía comprar. Entre sus tutores estaba el erudito clásico John Cheke, quien en 1547 salió del armario para declararse a favor del protestantismo. Su tío Edward Seymour (hermano de Jane Seymour, tercera mujer de Enrique VIII) se convirtió en Lord Protector y el Consejo de Regencia en una nómina de aquellos cuyo protestantismo se había mantenido, como el de Cheke, en la clandestinidad. El experimento de reforma que tuvo lugar durante aquellos seis años, entre 1547 y 1553, fue como un «segundo acto de un drama continental representado antes en un escenario diferente», como ha dicho recientemente un historiador. Pero era ecléctico, con un resultado excéntrico y tuvo que enfrentarse a la resistencia local.

El arzobispo Thomas Cranmer reclutó talentos teológicos en el extranjero. Tras la victoria imperial en Mühlberg era un buen momento para hacerlo. Sacó a Bernardino Ochino de Augsburgo vía Basilea y Estrasburgo, ofreciéndole una prebenda en Canterbury, ropas nuevas y los libros que necesitara, así como la dirección de la primera comunidad evángelica en Londres de lengua extranjera. Sus escritos, adecuadamente traducidos, tuvieron un gran impacto. Su paisano Pietro Martire Vermigli también fue reclutado para un puesto en Oxford. Los obispos —Latimer, Ridley, Ponet y Hooper— eran sus amigos. Era su teología de la Eucaristía la que Cranmer introdujo en el *Libro de Oraciones Comunes* de 1552. Entre otros extranjeros estaban Martin Bucer (con una cátedra en Cambridge), el hebraísta Immanuel Tremellius

(Tremellio, uno de los amigos calvinistas de Ochino y Vermigli) y Jan Laski, todos los cuales compartían la idea de Cranmer (que se hizo pública en marzo de 1552) de convocar un Concilio General de la Iglesia en pugna con el Concilio de Trento. Aquel proyecto nunca despegó y el experimento protestante en Inglaterra quedó interrumpido con la repentina muerte de Eduardo VI el 6 de julio de 1553. Entre los asuntos no completados estaba la «Reforma de las Leyes», un proyecto para reemplazar el derecho canónico en el que Vermigli, William Cecil y otros habían invertido mucho esfuerzo. En ese sentido, como en otros, Inglaterra no estaba más que medio reformada en el momento de la muerte del rey.

Su sucesora, María I Tudor, llegó al poder mediante un golpe contra la minoría protestante que pretendió sustituir a Eduardo VI por su sobrina adolescente Lady Jane Grey, apresada al cabo de nueve días y ejecutada siete meses después por orden de su abuela María. Aquella minoría conocía la vulnerabilidad del experimento protestante inglés. Thomas Cranmer aconsejó a Vermigli y a otros que abandonaran el país en septiembre de 1553. Mientras empaquetaban sus cosas, los arzobispos de Canterbury y York, junto con los obispos de Londres y Worcester, fueron enviados a prisión en el primer asalto de la operación para desmantelar la Reforma protestante. Se trataba de destruir rápidamente su estructura organizativa, aprovechando la supremacía del Estado inglés sobre su Iglesia y asegurando una visión particular de la «auténtica obediencia» proclamada veinte años antes por Gardiner. Se consiguió con el talento reimportado de Reginald Pole, que llegó como cardenal y legado papal en noviembre de 1554. Nadie sabía mejor que él, dada su experiencia en Italia, cómo articular esa obediencia de tal forma que bajo María no se debatiera cómo ganarse los corazones y las mentes, sino cómo asegurar la conformidad. Nunca sabremos si la campaña por recatolizar Inglaterra habría podido tener éxito, ya que se vio truncada por la muerte de María en noviembre de 1558. Durante su reinado fueron quemadas en la hoguera más de 300 personas, principalmente en el sur del país. Otros lo abandonaron para unirse a los reformistas refugiados en Renania y Suiza, siendo uno de ellos el martirologista John Foxe. Sus esfuerzos por documentar la persecución de María y situarla en el contexto de la pauta genérica de la intervención divina en la historia se incorporaron como consustanciales a la partida de nacimiento de la Inglaterra protestante.

Lo que Foxe no nos cuenta es que en 1558 las autoridades habían

despachado a la mayoría de los líderes protestantes que no habían huido y estaban tratando de limpiar los últimos restos —los «sostenedores» del movimiento—, más difíciles de encontrar y en aquel momento inactivos. Si María I hubiera vivido más, es difícil imaginar circunstancias que hubiern podido hacer renacer el protestantismo inglés. No habría tenido ayuda de Francia o de los Países Bajos. En Escocia la regencia de María Estuardo (1543-1561) estaba justamente en su momento cumbre en 1558 con su matrimonio con el delfín Valois, Francisco II. Con el establecimiento de una nacionalidad común franco-escocesa en 1557, Escocia parecía destinada a formar parte de aquel imperio dinástico. El acceso de Isabel I al trono inglés en noviembre de 1558 le dio a todo aquello una vuelta de campana. Comenzaba con él un período de inestabilidad sin parangón en la política de Europa occidental, durante el que surgieron afiliaciones político-religiosas transnacionales que trataban de crear comunidades cristianas en Europa muy diferentes a la Cristiandad del pasado.

COMUNIDADES CRISTIANAS ENFRENTADAS

12

CONFLICTOS EN NOMBRE DE DIOS

Las nuevas fronteras de la Cristiandad

A raíz de la Reforma la Cristiandad quedó comprometida. Su ideal universal se había desteñido y su infraestructura se había debilitado. La Iglesia Romana no había dado al principio una respuesta coherente al asalto protestante contra ella. El emperador, tratando de defender la Cristiandad, se había convertido en un instrumento de sus divisiones: incapaz de unir fuerzas contra los otomanos, tampoco había sido capaz de impedir la difusión del protestantismo en el imperio. Las divisiones en la Cristiandad parecían irresolubles. Hasta la propia noción de «religión» reflejaba las divisiones abiertas en su núcleo. Hasta 1500 los «religiosos» eran los monjes de las órdenes regulares, entregados a su vocación de rezar por la Cristiandad. Los humanistas cristianos, siguiendo los textos de la Antigüedad romana, utilizaban el término «religión» para describir la fe en un Dios que no tenía por qué ser necesariamente cristiano. Los reformadores protestantes adoptaron el término para aumentar la distinción entre la religión «verdadera» de los cristianos y la «falsa» de sus críticos. «Nueva religión» y «religión reformada» se convirtieron casi en sinónimos en el habla corriente. Los católicos, en cambio, seguían viendo una sola fe, siendo el resto «heréticas» y «cismáticas», y juzgando, como el jesuita inglés Robert Persons, «todas las demás religiones aparte de la propia falsas y condenables».

Había por supuesto una polémica sobre qué Iglesia era la heredera legítima de la Cristiandad. Las Órdenes Reales, redactadas por William Cecil y promulgadas por la reina Isabel I en 1559, pedían a las congregaciones inglesas: «Rezaréis por la Santa Iglesia Católica de Cristo, esto es, por toda la congregación del pueblo cristiano, dispersa por todo el mundo, y especialmente por la Iglesia de Inglaterra e Irlanda».

Todos mantenían la creencia de que solo había una auténtica Iglesia Católica, pero lo que estaba en cuestión era si esta última obedecía a las proclamaciones romanas de Sucesión Apostólica o a la gracia de Dios, dispersa en distintas congregaciones. Cuando un católico recusante inglés fue interrogado sobre su religión, se le preguntó: «¿Eres papista, protestante, puritano o de qué religión?». Sin saber exactamente cómo responder, dijo que no era «sino un pobre católico» siendo entendida aquella respuesta como indicio de sus tendencias papistas. Precisamente porque la religión se había convertido en una categoría confusa, las declaraciones «confesionales» y las órdenes disciplinarias para definir el conformismo externo cobraron mayor importancia. La religión se convirtió en lo que un credo decía que era.

Se elevó una nueva frontera religiosa, o más bien, dado que la Reforma era un movimiento de las placas tectónicas de la Cristiandad, era como las dentadas líneas de fractura creadas por un violento terremoto. En el mundo religioso posterior a la Reforma las fronteras eran, como su política, inestables y complicadas. La gobernación consistía en concatenaciones de derechos que no regían en un territorio conexo. Los límites diocesanos raramente coincidían con las fronteras políticas. Los derechos de patronazgo para nombrar clérigos acabaron siendo vendidos o transferidos a manos de aristócratas y otros que podían no tener las mismas convicciones religiosas que el gobernante bajo cuya jurisdicción caían esas prebendas. En cualquier caso, la gente ya no seguía necesariamente la fe de sus señores.

Con el paso del tiempo, las fronteras más significativas eran las que había en la mente de la gente, resultado de identidades religiosas en conflicto cuyos límites venían dictados por el proceso de discrepancia. Esas fronteras se erigían mediante la educación y el adoctrinamiento: la prédica, la catequesis, los Diez Mandamientos, la asistencia a la iglesia y las conformidades impregnadas de religión que dominaban la vida pública. En comunidades divididas, se configuraron como leyes promulgadas y acuerdos negociados, a los que se llegaba a la sombra de confrontaciones que los habían hecho necesarios. Para quienes habían crecido con las convicciones político-religiosas de finales del siglo XVI, no había nada irreversible en las opciones políticas y religiosas que tomaban, especialmente en la zona sísmica entre la Europa septentrional protestante y la Europa meridional católica. Desde Escocia al oeste (donde los estremecimientos de la Reforma calvinista conmocionaron hasta sus cimientos al Estado monárquico en 1560)

hasta Hungría y Transilvania en el este, las lealtades religiosas se ponían en duda y se combatía por la adhesión de las comunidades y estados en cuestión. Esas confrontaciones afligieron durante la década de 1560 a las comunidades cristianas de Francia, Escocia, Saboya y los Países Bajos, pero se ampliaron y convirtieron durante la última década del siglo XVI en conflictos internacionales generalizados que también reflejaban el final de la «edad de plata», la propagación de inquietantes dislocaciones económicas y un debilitamiento de la cohesión social. El sismógrafo de la actividad militar registra un pico de intensidad inusitada durante la década de 1590, que anunciaba otro de intensidad aún mayor a mediados del siglo XVII.

LAS COMUNIDADES CRISTIANAS EN EL ESTADO Y LA IGLESIA

La Cristiandad que sobrevivió al terremoto de la Reforma estaba debilitada. Sus pretensiones universalistas se mantuvieron dentro de la órbita de la Iglesia Católica contrarreformada aunque se hubieran remodelado de hecho en una Cristiandad global. La Cristiandad todavía existía en el habla corriente, especialmente cuando expresaba la ansiedad suscitada por los otomanos. También se mantenía en la noción más débil de una colectividad de comunidades cristianas, de las que cada una representaba una versión distinta de lo que significaba vivir en una comunidad de creyentes. El «príncipe cristiano» y la «comunidad cristiana» eran ideales políticos dominantes, expresados en obras que pretendían ser espejo para príncipes e instrucciones para magistrados. «Magistrado» era el término con que se conocía en aquella época a cualquiera que tuviera el «poder de la espada» (*ius gladii*) en una comunidad, esto es, el derecho a castigar y reprender.

Los libros de consejos para los gobernantes insistían en que no estaban dirigidos exclusivamente a ellos. Cualquier lector —ciudadano— podía emplear tales textos como quien se mira al espejo y aprender de sus páginas. Esa literatura ofrecía un ideal de gobierno a fin de mostrar lo distante que se hallaba de la realidad. *El Príncipe* (1513 en latín, 1532 en italiano) de Maquiavelo era considerado cada vez más escandaloso a medida que avanzaba el siglo, precisamente porque subvertía el género acercando las virtudes del gobernante a la realidad.

Una frase muy apreciada era la pronunciada por Séneca: «El amor del pueblo constituye la fortaleza más inexpugnable del príncipe»; pero Maquiavelo justificaba la proposición opuesta: «Para un príncipe es mejor ser temido que ser amado». La *Institutio principis Christiani* (1516) de Erasmo convertía al «pueblo» en algo más que un tropo retórico. Sus intereses determinaban si un gobernante sería considerado un tirano o no. El gobernante ha «nacido para el bien común». En tiempos pasados, era «nombrado por acuerdo popular» y era la comunidad la que asignaba a los magistrados el «poder de castigar». A medida que los anticuarios humanistas del siglo XVI iban descubriendo más cosas sobre la historia antigua de los «galos», «sajones», «escoceses» o «sármatas» (el mito adoptado por la *szlachta* polaca sobre sus orígenes), aumentaban las pruebas de que el origen del poder residía en el pueblo.

Un tirano, en cambio, llegaba al poder por usurpación o por conquista, ignoraba el bien del pueblo y obedecía a su capricho para obtener su propio beneficio. En casi cada página del tratado de Erasmo, el pueblo aparecía como el coro de una tragedia griega, recordando las obligaciones mutuas entre gobernantes y gobernados. En una comunidad cristiana, decía, «existe un intercambio mutuo entre el príncipe y el pueblo». El bienestar público era lo que legitimaba al poder en una comunidad cristiana, haciéndolo virtuoso y moral. El pueblo (como institución pública) era el hecho vital sobre el que descansaba el gobierno.

Los historiadores alemanes prefieren calificar a este período como de «confesionalización». Las confesiones consideradas no eran únicamente la católica y la protestante: frente a la confesión luterana de Augsburgo estaban las confesiones reformadas (calvinistas). A principios de la década de 1560 estas últimas incluían las de Basilea (1534), Ginebra (1536), el *Consensus Tigurinus* o de Zúrich (1549), la húngara (1557), la gálica (1559), la belga (1561-1562) y los «39 artículos de religión» (1563) ingleses. La animosidad entre las iglesias protestantes luterana y reformada era, al menos en términos políticos, tan envenenada como la que existía entre protestantes y católicos. La Profesión de Fe tridentina (promulgada en la bula *Iniunctum Nobis* de Pablo IV en noviembre de 1565) ofrecía una respuesta católica unida. Junto al deseo de unificar las creencias estaba el de imponer la misma observancia religiosa: cantar los mismos salmos, recitar las mismas plegarias, celebrar los mismos días de fiesta. Todo esto quedaba definido en las disciplinas, sínodos y concilios de la Iglesia. La pregunta para las comunidades cristianas era: ¿En qué medida debían hacerse confesio-

nalmente cristianas? No hacerlo amenazaba la existencia de la idea de la «religión verdadera». Hacerlo conllevaba el riesgo de verse divididas por las polémicas religiosas y destruir los valores comunitarios de concordia, paz y armonía. No había respuesta sencilla para ese dilema.

Lo que hacía más complicado el rompecabezas era la evolución de las propias comunidades. El Estado y la Iglesia estrecharon sus relaciones a raíz de la Reforma. La ampliación del control estatal sobre los asuntos de la Iglesia era una creciente realidad en la Cristiandad protestante. Los estados no solo asumían ahora un papel mayor en el nombramiento y supervisión de los clérigos, sino que también asumían las responsabilidades del alivio de la pobreza, la educación y la vida cotidiana de sus súbditos, regulando el matrimonio, la vida en familia y el comportamiento moral en público. En algunos lugares esto equivalía a un proceso consciente de construcción del Estado burocrático: el conformismo burocrático de arriba abajo funcionaba mejor en un país pequeño como Württemberg que en uno más grande como la Inglaterra isabelina. La confesionalización se convirtió en una forma de proyectar un sentido más perfilado de identidad concebida religiosamente, ya fuera a cargo de aristócratas que buscaban apoyo para su causa, o de gobernantes devotos que se presentaban a sí mismos como dirigentes de un pueblo elegido.

Pero las identidades religiosas más perfiladas no siempre llevaban a la unidad política. En la segunda mitad del siglo XVI no había ningún mito político más poderoso que el del anticatolicismo inglés, rápidamente consolidado en torno a la sucesión dinástica de Isabel I, en duda durante todo su reinado. Su resurgimiento debía mucho a su excomunión por el papa Pío V (*Regnans in Excelsis*, 26 de febrero de 1570). Los protestantes ingleses proyectaban una imagen del catolicismo que mostraba, como en un espejo, su propia inquietud. Lejos de apiñarse en la unidad nacional, se sentían desunidos en comparación con el enemigo. Las diversas conspiraciones para derrocar a Isabel, inspiradas por los exiliados católicos en el extranjero a finales de la década de 1570 y durante la de 1580, —algunas con aliento papal— daban peso a sus temores, confirmados ampliamente por la arremetida de la *Grande y Felicísima Armada* española. Pero los miembros de los consejos de Estado de Isabel I tendían a exagerar la unidad de sus enemigos y equivocaban sus intenciones. Sir Francis Walsingham, su principal secretario de Estado, dedicaba mucha atención a las redes de espías, descifradores de mensajes en clave y agentes provocadores, cuyos informes

intensificaban la zozobra prevaleciente. Esta corría permanentemente el riesgo de alienar a la significativa minoría de la población que había permanecido fiel a las viejas creencias pero que estaba dispuesta a aceptar lealmente el nuevo régimen. El anticatolicismo inglés llevó a una psicosis de pánico sobre los jesuitas encubiertos, descritos como «pérfida camada de orugas» cuyos poderes de persuasión eran casi mágicos. Cada victoria sobre una amenaza de ese insidioso enemigo —la derrota de la Armada española (1588), el fracaso de la la Conjura de la Pólvora (1605)— se convertía en ocasión, no para regocijarse en nombre de la Inglaterra protestante, sino para estremecerse por lo muy cerca que se había estado de la catástrofe. Cada éxito se convertía en instrumento de memoria perpetua del desastre que podría haber sucedido. Los protestantes ingleses no encontraban que su religión llevara a la unidad nacional, sino que era la expresión de sus dudas y ansiedades.

¿Había también una comunidad en la Iglesia? La idea de una comunidad cristiana fue un campo de batalla en la eclesiología posterior a la Reforma y un foco de conflictos a finales del siglo XVI. La Iglesia Católica Romana defendía ardientemente el poder sacerdotal, convirtiéndolo en tema central de las decisiones en el Concilio de Trento. Los calvinistas, en cambio, desarrollaron un modelo de Iglesia como comunidad [*Kirchengemeinde*], que elige como supervisor a su *presbyterium* (el término utilizado por Calvino para el obispado). Había una única Iglesia Católica verdadera, pero estaba dividida en congregaciones, elegidas cada una de ellas por gracia de Dios, con Cristo a su cabeza. Una auténtica Iglesia era, según Calvino, aquella en la que la palabra de Dios era anunciada con pureza y los sacramentos se administraban adecuadamente. Su sucesor en Ginebra, Théodore de Bèze (Beza), añadió una tercera categoría, la disciplina de la Iglesia, insistiendo en su peculiaridad eclesiológica. Una verdadera Iglesia era también aquella en la que reina un orden divino por el que vela su «consistorio» (palabra latina que designaba al «Consejo de Estado» del emperador y que en la Iglesia Católica Romana correspondía a la reunión del Papa con el colegio cardenalicio), formado en el caso de Ginebra por doce ancianos seglares y seis pastores. Los ancianos, en particular, tenían poder para hacer cumplir las leyes de la congregación y para seleccionar a los pastores en una «elección libre y legítima [esto es, pública]», buscando el consentimiento de la congregación para las opciones por las que se había decantado. También tenían autoridad para enviar delegados a las asambleas (sínodos) de la Iglesia que seguía el modelo de la Disciplina Galicana (1559).

El gobierno consistorial-sinodial de la Iglesia suponía una amenaza para el episcopado de derecho divino y para el poder sacerdotal tradicionalmente concebido (con el que estaban relacionadas todas las demás formas de poder), y por eso el calvinismo estaba en el centro de todas las querellas en la Cristiandad a finales del siglo XVI.

Guerras de religión

Este período de la historia de Europa es comúnmente conocido como el de las «guerras de religión». En realidad se trataba de contiendas políticas en las que la religión era la cobertura bajo la que se manifestaban los conflictos imperantes en las comunidades estatal y eclesial. Las confrontaciones sobre creencias y prácticas religiosas eran polimorfas e impredecibles, causa y consecuencia de que la religión se convirtiera en un asunto polémico decisivo en las disputas públicas y privadas. La discordia se manifestaba a distintos niveles, dislocando las obligaciones mutuas entre el gobernante y los gobernados. Conflictos doctrinales y dogmáticos virulentos cobraron nuevas formas, a menudo concentrándose en la pregunta de cuál era la «verdadera Iglesia». Los conflictos armados se convirtieron en guerras civiles, levantamientos iconoclastas, disturbios a escala local, rebeliones de algunos nobles y revueltas campesinas. Confrontaciones «simbólicas» (quemas en efigie, destrucción organizada de libros, etc.), agresiones verbales y provocaciones visuales, represión judicial, violencia física extrema (matanzas), todo ello contribuyó a destruir las comunidades cristianas y puso a prueba la pervivencia de las iglesias. Los martirologios narraban y conmemoraban el sufrimiento frente a la extrema violencia. El antagonismo sobre edificios religiosos, derechos de rezo, espacios sociales impugnados, plegarias, procesiones y ceremonias, eran la manifestación externa de conflictos que desafiaban la autoridad de magistrados, pastores y sacerdotes dentro de la comunidad, y que llevaban a la gente a cuestionarse si la Cristiandad seguía representando valores comunes.

La gestión del potencial de las eventuales divisiones por razones religiosas era complicada. Lo que se esperaba de un magistrado cristiano, y menos aún de un ministro de la palabra, no era «tolerancia». Lutero introdujo el término en el vocabulario alemán, solo para re-

chazar lo que implicaba. «La fe no se compadece con nada, y la Palabra no tolera nada», era una de sus paradojas, que significaba que la Palabra de Dios no admitía compromisos. Imaginar que un magistrado pudiera tolerar la existencia de otra religión equivalía a imaginar que aceptara la existencia de fuerzas diabólicas y la influencia de la brujería. Tolerar algo era permitir que el mal se perpetuara porque no se tenía la convicción o la autoridad para erradicarlo. Ninguna de las confesiones religiosas existentes era fundamentalmente tolerante en cuanto a la existencia de las demás. A los magistrados se les exhortaba repetidamente a que utilizaran el poder de la espada a fin de mantener la autoridad y el estatus de la Iglesia en sus dominios, con exclusión de todas las demás. Los gobernantes necesitaban pocas incitaciones para mostrarse justicieros y decididos a mantener unidas sus tierras y sus gentes bajo una fe incontestable. Tal como dijo el jurista francés Étienne Pasquier, la mayoría de la gente estaba convencida de que «el fundamento general [de un Estado] depende principalmente de la solidez de la religión, porque el temor y la reverencia de la religión mantiene a todos los súbditos dentro de sus límites, con más eficacia incluso que la presencia del príncipe. Por eso los magistrados deben impedir sobre todo el cambio en la religión o la existencia de diversas religiones en el mismo Estado». La heterodoxia era una invitación a la ira de Dios.

Llamar a las últimas décadas del siglo XVI época de las guerras de religión supone subestimar el polimorfismo de la disidencia religiosa y el grado en que la religión se había convertido en el prisma a través del que se veían todas las cuestiones de poder e identidad. Excluye la experiencia igualmente significativa del pluralismo religioso. La disidencia religiosa no llevaba necesariamente al conflicto. Los contemporáneos percibían que la religión era un llamamiento a flor de piel para las lealtades del pueblo, una pantalla de humo tras la que la gente podía aspirar a sus intereses individuales. Como mucho, los conflictos la hacían hipersensible a la escuálida hipocresía de sus oponentes. Todos podían estar de acuerdo en que los conflictos amargos y disgregadores del período formaban parte de la descomposición de la Cristiandad, pero para muchos el pluralismo religioso era una señal aún más insidiosa de su decadencia e inminente desaparición.

Religión y polémica

En 1566 apareció una sátira impresa en Ginebra que ofrecía un mapa y descripción del «mundo papal» con sus diversas ciudades y provincias (el «reino de las buenas obras», las «provincias clericales», etc.). La prisión papal se presentaba como «purgatorio» y el Castel Sant' Angelo de Roma como la sede del Anticristo. Era una cosmografía infernal en la que el mundo estaba dividido entre el bien y el mal. A su alrededor se movían los tentáculos de un pulpo con la enorme boca abierta, aferrando los vulnerables reinos protestantes encabezados por 24 «Reformadores» (una alusión a los Ancianos del Apocalipsis), que protegían la verdad con sus puños. Ese grabado pretendía espeluznar, exagerando el poder de sus oponentes para crear un síndrome de ansiedad. Al presentar a Roma como amenaza internacional, sus autores recurrían a la escatología. En la lucha contra las fuerzas de las tinieblas, estaba justificado que los ejércitos protestantes se alzaran en armas, ¿o acaso no eran los agentes de Dios en un conflicto global?

Los autores del libro se ocultaban tras un seudónimo: «Frangidelphe Escorche-Messes», lo que se podía leer rabelesianamente como «Quebrantahermano Desuellamisas». En realidad fue escrito por Jean-Baptiste Trento, polemista protestante paradigmático de finales del siglo XVI, refugiado originario de Vicenza que pasaba de contrabando los libros protestantes a Italia disfrazado como mercader de pieles y que acabó en el hogar londinense del maestro de espías Francis Walsingham, ejecutor de su testamento. Su grabador fue Pierre Eskrich, inmigrante en Lyon de origen alemán refugiado en Ginebra. Responsable de los mapas incluidos en las biblias ginebrinas, sabía cómo dibujar un pulpo porque lo había hecho para el tratado ictiológico de Guillaume Rondelet. Trento y Eskrich pertenecían a un pequeño mundo de emigrantes instruidos y con talento cuyas convicciones religiosas contribuyeron a la polémica de la Reforma. Desconfiados de cualquier autoridad, dirigían su irritación contra todo lo que veían como abusos de poder y falsedad.

Al finalizar el siglo, el vocablo de origen latino «controversia» había adquirido una nueva resonancia, y se tomó del griego el término «polémica» para describir la guerra de palabras sobre el dogma y las ceremonias. Los contemporáneos imaginaban una tras otra con el ánimo de hacer daño. El católico Willem van der Lindt publicó en Colonia (1579) todo un catálogo que contenía más de un centenar. Además de

los familiares «luterano», «zuingliano», «papista» y «anabaptista», incluía «innovador», «libertino» y «mediador» (*moyenneur*). La blasfemia era vista también a través de la lente de la herejía y el disimulo, reescribiendo el poder de las palabras para herir. Las imágenes y la música cargaban las palabras con nuevos significados. Se parodiaban los cánticos litúrgicos. Los martirologistas protestantes contaban cómo las víctimas de la Insquisición desafiaban a las autoridades cantando salmos o espirituales. El salterio protestante francés, traducido en verso por Clément Marot, era el libro más vendido durante los «años maravillosos» de la Reforma francesa (1560-1562). En Amberes, los obligados a abrir puertas de la ciudad en agosto de 1566 lo hicieron con el salterio en sus manos. En 1561 la reina María de Escocia fue escoltada al regresar de Francia por una multitud que cantaba letanías católicas y que la acompañó por las calles de Edimburgo hasta la Holyroodhouse. Más tarde, durante los años de prevalencia de la Liga Católica en París, se publicó un libro de canciones de modo que los que participaban en las procesiones pudieran seguir las palabras. Las guerras civiles en Francia y la sublevación en los Países Bajos cobraron su carácter de masas mediante folletos. En las calles, en las escaramuzas militares, en las librerías, el conflicto era tanto de palabras como de acciones.

EL «AÑO PORTENTOSO» EN LOS PAÍSES BAJOS Y UNA ÉPOCA DE AGITACIÓN

Un ciudadano de Amberes bautizó 1566 como el «año portentoso» (*jaer van wonder*), aquella «atroz perturbación» de la religión cristiana y el «gran amotinamiento» de la nobleza. Comenzó en el sur de Flandes cuando un sombrerero (Sebastiaan Matte) organizó una asamblea protestante al aire libre en Steevoorde, en el exterior del monasterio de San Lorenzo el 10 de agosto, festividad del santo. Cuando Matte acabó su arenga, la multitud entró en el convento y destruyó todas las imágenes religiosas que pudo encontrar. Así comenzó la «furia iconoclasta» (*Beeldenstorm*).

El movimiento se extendió rápidamente. Richard Clough, un inglés presente en Amberes durante los días 20-21 de agosto, escribió que era como el «infierno, con más de 10.000 antorchas ardiendo, y tanto ruido como si hubieran chocado el cielo y la tierra». Al día si-

guiente, día de mercado, hubo disturbios en Gante y volvieron a aparecer los destructores de imágenes. Los niños sacaban a la calle las estatuas de los santos ordenándoles: «Gritad "¡Vivan los mendigos!" u os cortaremos la cabeza», antes de llevarlo a cabo. Las ciudades y pueblos de tejedores en torno a Lille siguieron el ejemplo y a continuación el movimiento se extendió hacia el norte, a Holanda y Güeldres. Las autoridades locales no sabían qué hacer frente a una crisis cuya naturaleza y escala carecían de precedentes. La gobernadora regente Margarita de Parma, «herida en el corazón», acordó una declaración el 23 de agosto en la que contemporizaba con los nobles. Lamoral, conde de Egmont, estatúder de Flandes y Artois, informaba de rumores de levantamientos armados, asambleas al aire libre y reivindicaciones de una «paz religiosa» (*Religionsvrede*) plena como la que se había acordado en Augsburgo. Philip de Montmorency, conde de Horn, estatúder de Güeldres y Almirante de Flandes, así como el príncipe Guillermo de Orange, recibían informes de destrucción de imágenes e insurrecciones. En una nueva iniciativa revolucionaria llegaron desde Valenciennes y Tournai planes para recaudar 3 millones de florines con los que esas ciudades esperaban comprar su libertad a Felipe II. En diciembre de 1566 se movilizaron los sínodos protestantes de Amberes y otras ciudades en favor de una insurrección general, mientras que las ciudades leales a la regente buscaban su propia seguridad. En la subsiguiente confrontación los rebeldes fueron derrotados fuera de Amberes, mientras que más al norte el movimiento se hundía. Valenciennes se mantuvo durante un tiempo, esperando una ayuda de los protestantes franceses que nunca llegó.

Considerado retrospectivamente, aquel levantamiento era más predecible de lo que parecía en su época. En las ciudades y pueblos fabricantes de ropa de Flandes, lo que cada uno vendía una semana determinaba la comida que podía comprar durante la semana siguiente. Durante el invierno de 1565-1566 los mercados de productos textiles y grano se vieron afectados por la agitación en el Báltico; pero no fue solo la escasez o la carestía de los alimentos la que provocó los disturbios. Frustraciones, sentimientos anticlericales muy arraigados y preocupaciones más inmediatas contribuyeron al movimiento. Miles de personas se congregaban en los vallados o prados para oír a los predicadores. La pintura de Pieter Brueghel el Viejo titulada *La predicación de Juan el Bautista* captó esos momentos. Hombres, mujeres y niños vestidos con sus mejores galas se apiñaban en torno al predicador. Lo

milagroso era que aquellos predicadores autoproclamados encabezaran un movimiento tan organizado.

La alta política fomentaba el levantamiento. Horn, Egmont y Orange se oponían al Cardenal Antonio Perrenot de Granvela, el ministro al que Felipe II había encargado organizar la Inquisición y aplicar estrictamente las leyes contra la herejía. Sintiéndose marginados, aquellos aristócratas trataron de conseguir el apoyo de los Staten-Generaal (Asamblea consultiva) en su oposición a las innovaciones fiscales que venían desde España, organizando una liga informal. Antes de que pasara un año habían aparecido panfletos contra Granvela en todas partes, a lo que siguieron capirotes que caricaturizaban el birrete del cardenal e insignias con seis flechas atadas por la mitad («fuerza mediante la unidad»). Su campaña funcionó y Granvela fue destituido en 1564. Aquel éxito alentó a los aristócratas a enviar a Egmont a España en enero de 1565 para negociar nuevas concesiones. Regresó con promesas verbales, creyendo que Felipe II estaba tan preocupado por el asedio otomano a Malta que admitiría las concesiones que le habían pedido. En realidad, había engañado a Egmont. Una vez que Malta quedó a salvo y tras la llegada de la Flota de las Indias cargada de plata, Felipe firmó las «cartas de Segovia» (17 y 20 de octubre de 1565, en su Palacio de Valsaín en El Real Sitio del Bosque de Segovia) negándose a cualquier tipo de compromiso.

Los Grandes neerlandeses reaccionaron percibiendo el estado de ánimo del pueblo. Al cabo de unos días aparecieron panfletos y volantes y los aristócratas recibieron apoyo para una petición nacional (conocida como el «Compromiso de los Nobles» [*Eedverbond der Edelen*]). Los firmantes llegaban en persona y los espectadores aclamaban a los nobles que llegaban al palacio para presentarla. Karel van Berlaymont, consejero de la regente, trató de calmarla diciéndole: «No temáis, Señora, no son más que mendigos» (*Geuzen*). Tres días después Hendrik van Brederode se declaró en un banquete miembro fundador de la nueva orden de caballeros mendigos, y la frase hizo fortuna. Todo el mundo hablaba de ellos y se podría haber considerado un partido político si las esperanzas y expectativas no hubieran ido por delante de la organización o los objetivos. La intrusión de los nobles en la política de masas contribuyó a la inestabilidad de la situación, que a su vez demostró que no eran ellos quienes controlaban los acontecimientos.

Aunque los nobles intentaron ponerle freno, a principios del verano la situación degeneró en revueltas populares, reprimidas por las

fuerzas de la regente; pero en España se decidió que aquella «rebelión herética» debía pagar un precio más alto. El 22 de agosto de 1567 llegó a Bruselas Fernando Álvarez de Toledo, duque de Alba, que había pasado media vida al servicio del imperio hispánico, a la cabeza de un regimiento de tercios. En el pasado había habido en los Países Bajos fuerzas militares de Carlos V, pero nunca un ejército de ocupación. El duque de Alba ordenó la detención de Egmont y Horn, juzgados y decapitados en público en la plaza principal de Bruselas el 5 de junio de 1568. En septiembre de 1567 ordenó la formación de una comisión (conocida por los contemporáneos como el «Tribunal de Tumultos») para castigar a los participantes en la rebelión. Las detenciones comenzaron el Miércoles de Ceniza, 3 de marzo de 1568, tal como reflejaba la pintura de Pieter Brueghel el Viejo *La matanza de los inocentes*. Las ejecuciones prosiguieron implacablemente mientras Guillermo de Orange y su hermano Luis de Nassau lanzaban sin éxito ofensivas militares desde Alemania en 1568 y 1569. Los documentos del Tribunal de Tumultos registran un total de 12.302 juzgados, lo que constituye una subestimación ya que muchos de los investigados localmente no entraron en ese recuento. De ellos más de 1.000 fueron ejecutados y 9.000 perdieron sus propiedades. Alba proclamó más tarde que la represión había proporcionado 500.000 ducados al tesoro español. Se emprendió una reforma diocesana como primera etapa para la recatolización. Se obligó a las comunidades a reparar las iglesias dañadas y a pagar por la ocupación mediante nuevos impuestos, de los que el más controvertido fue el de la «Décima Parte», una tasa del 10 por 100 sobre todas las ventas. La Asamblea de los estamentos intentó ganar tiempo aprobando un gravamen temporal en 1569, pero cuando expiró en julio de 1571, Alba lo elevó por su cuenta enviando tropas contra los que se negaban a pagar.

Los recuerdos de la rebelión y la represión fueron preservados por los huidos a Alemania e Inglaterra, que se unieron a los que ya habían huido antes de 1566 para establecer iglesias calvinistas en el exilio. En octubre de 1568 se convocó una asamblea general (*Konvent*) en Wesel, a la que acudieron 63 calvinistas de los grupos exiliados. Tres años después, en octubre de 1571, se reunieron 29 líderes en un sínodo en Emden, donde acordaron 53 artículos que definían la disciplina, teología y marco de la Iglesia Neerlandesa Reformada. Oficialmente no apoyaron las operaciones militares de los Orange para derrocar al duque da Alba, nombrado gobernador de los Países Bajos, pero oficiosa-

mente se convirtieron en los guardianes de la memoria de lo que había sucedido y en ímpetu de lo que vino después.

Masacres en Francia y una paz irrealizable

En 1559-1560 la crisis dinástica, el desastre financiero y los enfrentamientos religiosos sacudieron la monarquía francesa. Francia se vio acosada por conflictos que desembocaron en una guerra civil iniciada en 1562 y que se mantuvo intermitentemente a partir de entonces en un ciclo en parte impulsado por su propia dinámica interna. La primera fase, destructiva, disgregadora y duramente practicada por ambos bandos, duró solo trece meses. La paz de Amboise (mayo de 1563) que le puso fin, fue impulsada por una monarquía que trataba de recuperar la iniciativa que representaba aquella paz; pero los enfrentamientos comenzaron de nuevo en 1567. Tras ellos vinieron los tratados de Longjumeau (marzo de 1568) y Saint-Germain (agosto de 1570), ambos de corta duración. La guerra se reinició de nuevo en 1573 y los tratados que la sucedieron —la Paz de Beaulieu (pronto llamada «Paz de Monsieur» aludiendo al hermano del rey que la había conseguido) en mayo de 1576, la Paz de Bergerac (septiembre de 1577) y la Pacificación de Nantes (abril de 1598)— extrajeron lecciones de sus predecesores.

El rey Enrique II murió accidentalmente en París el 30 de junio de 1559 en un torneo con el que se celebraban los matrimonios que habían sellado la paz de Cateau-Cambrésis. El trono pasó a su hermano de 15 años Francisco II, quien solo le sobrevivió 18 meses antes de sucumbir a una otitis. En diciembre de 1560 su hermano menor le sucedió con 10 años como Carlos IX. Se preveía una década de tutela durante su minoría de edad y los protestantes franceses interpretaron aquellos acontecimientos como un juicio de Dios sobre los Valois y una interrogación sobre su gobierno.

Aquella interrogación se vio acentuada por la deuda real no asignada y la represión de la herejía protestante, que no dio lugar a la unidad prometida. En otra boda espectacular de los Valois, Francisco se había casado en abril de 1558 con María Estuardo, la hija de Jacobo V de Escocia y María de Guisa. Rompiendo con el pasado, Francisco II recurría a sus parientes ultracatólicos tratando de hallar una salida ha-

cia delante. Se trataba de sus tíos políticos Carlos de Guisa, cardenal de Lorena, y su hermano Francisco, duque de Guisa. Su ascenso al poder señaló el eclipse de Anne de Montmorency, que había dominado la corte durante más de tres décadas. Su familia y su círculo de influencia incluían a todos los posibles líderes militares del movimiento protestante francés durante la década siguiente. Entre ellos estaban el príncipe de la sangre Luis de Borbón, fundador de la casa de Condé; Juana de Albret, reina de Navarra casada en 1548 con el hermano mayor de Condé, Antonio de Borbón; y Gaspar de Coligny, señor de Châtillon. En 1560 hicieron su aparición por primera vez libelos, versos y volantes anónimos que aludían a la «hiedra venenosa» de Guisa que absorbía el fluido vital de la monarquía Valois y la «pirámide» de Lorena que la iba a suplantar.

Esos aristócratas, a los que Calvino había cortejado en 1558, hicieron causa común con el incipiente movimiento protestante. Juana de Albret se había acercado considerablemente a él, quizá ya desde 1555. Luis de Borbón-Condé visitó Ginebra en agosto de 1558. Gaspar de Coligny y su hermano mayor Francisco aprovecharon su cautividad tras la batalla de San Quintín para leer las obras de Calvino y reflexionar sobre ellas. Pero muchos permanecían indecisos, incluido el rey consorte de Navarra Antonio de Borbón, quien aunque llegó a la corte en marzo de 1558 acompañado por un capellán protestante y acudió a una de sus reuniones, mantenía sus opciones abiertas. Parecía prever, más que los demás, las dificultades que esperaban a Francia.

Esos peligros se manifestaron en marzo de 1560 en un complot para «liberar» al rey de su «prisión» por los de Guisa. El dirigente de los conspiradores era un caballero de Périgord (Jean du Barry, señor de La Renaudie), cuyo protestantismo no iba mucho más allá que su disgusto por una querella judicial fracasada y un odio visceral a los de Guisa. Unió a varios descontentos y entró en contacto con los predicadores protestantes en París. El príncipe de Condé y Calvino no le dieron un apoyo expreso. Para entrar en palacio, los conspiradores de La Renaudie utilizaron como excusa la presentación de una petición protestante al rey en Amboise. Descubiertos en el último minuto, los dirigentes fueron colgados del portón del castillo. La subsiguiente represión alimentó resentimientos y el mito de la tiranía de los de Guisa. A finales de mayo de 1559 los calvinistas franceses celebraron su primer sínodo, en el que delegados de 62 congregaciones aprobaron la Confesión y Disciplina para un gobierno presbiteriano y sinodial de la Igle-

sia. En el momento de su segundo sínodo en Poitiers, en marzo de 1561, ya había cientos de congregaciones. Se concentraban en las ciudades, alcanzando una gran aceptación en la baja Normandía y en un arco que iba de oeste a este desde La Rochelle hasta Ginebra. El crecimiento de su movimiento parecía imparable y lo mismo sucedía con las tensiones sectarias que le acompañaban. La palabra «hugonotes» con la que se les escarnecía se extendió hacia 1560, derivada probablemente de un barrio de Tours en torno a cuya puerta (la Porte Hugon) se congregaban los protestantes.

Catalina de Medici, quien asumió el poder como regente en nombre de su hijo Carlos IX en diciembre de 1560, trató de alcanzar un consenso para poner freno a las crecientes tensiones sectarias y las deudas del gobierno. Lo hizo convocando inmediatamente los Estados Generales, el Parlamento del reino, en Orléans. El canciller Michel de l'Hôpital planteó la antigua prudencia de *amicitia* y *caritas* en un famoso discurso de apertura, diciendo: «La gentileza nos será de mayor ayuda que el rigor. Evitemos esas diabólicas palabras, los nombres de partidos, facciones y sediciones: "luteranos", "hugonotes", "papistas", manteniendo únicamente el nombre de "cristianos"». Sin ser capaces de llegar a un acuerdo sobre nada, los delegados fueron convocados de nuevo en Pontoise en el verano de 1561. Presionado, el clero (uno de los estamentos de la Asamblea) aceptó a regañadientes pagar sus deudas, pero como precio se negó a aceptar una fórmula de concordia religiosa.

La «gentileza» de Catalina tuvo que ponerse en práctica sin el apoyo de los Estados Generales. La represión religiosa fue desmantelada con el edicto de enero de 1562, que ofrecía a los protestantes el derecho a reunirse y rezar juntos. Cada iniciativa se convertía en un estímulo para que los protestantes pidieran más y en una incitación a la confrontación local. La destrucción de imágenes, que ya había puesto de manifiesto las tendencias anarquizantes y sacrílegas de la Reforma francesa, se hicieron más sistemáticas, en algunos lugares con un toque antimonárquico. En Orléans se desenterró el corazón del recientemente fallecido Francisco II, arrojándolo a los perros después de freírlo. En Bourges la tumba de Juana de Francia, hija de Luis XI a la que se tenía por santa (fue canonizada en 1950), fue profanada y quemada.

Los católicos reaccionaron violentamente. La primera matanza de protestantes tuvo lugar en Sens, donde un fraile dominico («jacobino») inflamó los ánimos de la población local. El 12 de abril de 1562

más de un centenar de protestantes fueron atados a postes y ahogados. En Toulouse miles de ellos perecieron después de que la ciudad fuera reconquistada en mayo de 1562 tras un breve dominio protestante, y los asaltantes se ensañaron con sus víctimas. Algunos creían que estaban actuando por orden divina, pensando que llegaban los Últimos Días. Muchos más perecieron en la subsiguiente guerra. Las fuerzas protestantes, algunas de ellas reclutadas y financiadas por iglesias locales, combatieron contra las tropas reales. En el asedio de Ruán (septiembre-octubre de 1562) murió Antonio de Borbón, rey consorte de Navarra. En la batalla cercana de Dreux (19 de diciembre de 1562) perecieron miles de soldados y Condé y Montmorency fueron capturados. En el asedio de Orléans, cuartel general de Condé, el duque de Guisa fue muerto por Jean Poltrot de Meré, un protestante que se había infiltrado en el ejército real. Bajo tortura confesó que actuaba por orden de Gaspar de Coligny. Cierto o no, aquello dio lugar a un terrible enfrentamiento entre Coligny y de Guisa, una de las muchas *vendettas* de las guerras civiles.

Los primeros edictos de pacificación subestimaban la tarea que tenían ante sí. El de 1563 consistía en 15 artículos; el promulgado en Nantes 35 años después tenía 95 artículos y 56 cláusulas adicionales para regular cuestiones de detalle. En 1563 los «privilegios» concedidos a los protestantes eran limitados y dirigidos principalmente a satisfacer a la nobleza protestante. Su detallada aplicación se dejaba en manos de comisarios reales que contaban con gobernadores y lugartenientes para ayudarles. Transfirieron muchas cuestiones al Consejo de Estado, que se encontró desbordado. La legislación real se aventuró en un terreno controvertido, por ejemplo el control de lo que los predicadores decían desde el púlpito, o cuántos (y de qué religión) debían participar en los consejos municipales. Los lugares de rezo y enterramiento se convirtieron en cuestiones contenciosas. Muchos protestantes sospechaban que eran víctimas de la paz. Solo gradualmente aprendieron las comunidades locales a convivir con sus diferencias. En algunos lugares se elegían concejales locales de ambas confesiones, y en otros, especialmente donde había una amenaza real o imaginada a una comunidad local desde fuera, sus dirigentes acordaban «vivir en unión y amistad» mutua. Francia no estaba irreversiblemente rota en dos grupos opuestos.

Catalina de Medici fue ensamblando esos elementos positivos convirtiéndolos en un progreso real durante su regencia con Carlos IX.

La corte abandonó París en enero de 1564 y no regresó allí hasta la primavera de 1566, pretendiendo con la Ordenanza General de Moulins (febrero de 1566) reconstruir la monarquía sobre la base de la «piedad» y la «justicia», pilares gemelos que servían como lema del joven rey. El Consejo Real reconcilió allí a de Guisa con Coligny, jurando este último que «nunca había causado, aprobado ni promovido el asesinato de Guisa». Había pruebas, no obstante, de que la pacificación no había echado raíces profundas. En septiembre de 1567 la dirección protestante organizó un nuevo complot (la Conspiración de Meaux) para «liberar» al joven rey. Condé, Coligny y sus hermanos estaban inquietos por la represión del duque de Alba en los Países Bajos y consternados por su propia falta de ayuda a sus correligionarios. Estaban también nerviosos por los rumores sobre un plan para eliminarlos, que intuían que debía de haber sido el tema de las discusiones entre las cortes francesa y española en Bayona. La condena por el papa Pío V de los hugonotes en julio de 1567 se suponía que debía ser su toque de clarín. Pero los hugonotes, que imaginaban con insistencia conspiraciones contra ellos mismos, no eran tan buenos en llevar a cabo las propias. La conspiración de Meaux fue descubierta en el último momento y dejó a Carlos IX y Catalina de Medici con la sensación de que el propósito real de los hugonotes era matar al rey para materializar sus ambiciones.

Tras la muerte del condestable Anne de Montmorency en la batalla de St-Denis (10 de noviembre de 1567), el mando del ejército real pasó al hermano menor del rey, Enrique de Valois, duque de Anjou, quien más tarde sería Enrique III. Con apenas 16 años de edad en aquel momento, atrajo el servicio de jóvenes activistas católicos. Dirigiendo una campaña al sudoeste de Francia, sus fuerzas derrotaron al ejército hugonote en Jarnac el 13 de marzo de 1569. Condé, herido, parecía dispuesto a rendirse, pero uno de los oficiales de Anjou lo apuñaló a sangre fría. Los que servían a Anjou se sintieron decepcionados por la paz de Saint-Germain (agosto de 1570), que concedía a los protestantes cuatro fortalezas en el reino como garantía de su seguridad. El papa Pío V, que no escondía su deseo de exterminar por la fuerza la herejía protestante, le dijo a Catalina al mes siguiente: «Llegará el día en que Su Majestad se arrepienta de haber acordado una paz tan peligrosa». También los protestantes, con su liderazgo ahora en manos de Coligny y Juana de Albret, respingaban ante aquella «paz coja y mal asentada» (había sido negociada por el renqueante mariscal Biron y el señor de

Malassise. Los católicos de línea dura acechaban el momento en que pudiera abrogarse.

París les ofreció la oportunidad de hacerlo. Había proporcionado préstamos al rey y pagado sus propias fortificaciones. La demanda a sus ciudadanos de movilizarse en su defensa y protección desplazó la autoridad en la capital hacia quienes organizaban su milicia local. Sus parroquias mantenían un clero católico pero de miras independientes, que identificaban su causa con la de su ciudad. En 1569 tres parisienses fueron condenados a muerte por haber mantenido privadamente asambleas protestantes ilegales. Tras su ejecución, su casa fue derruida y se erigió en su lugar una pirámide conmemorativa. Tras la pacificación de 1570, el rey acordó a regañadientes la reubicación de la pirámide. El 2 de diciembre de 1571 los albañiles iniciaron la tarea pero la multitud se lo impidió. Fue finalmente trasladada durante la noche del 19-20 de diciembre bajo una guardia armada, lo que provocó grandes disturbios al día siguiente. París estaba al borde del estallido.

Pero eso no explica la matanza que comenzó antes del amanecer el 24 de agosto de 1572, fiesta de San Bartolomé. La dinámica de los acontecimientos sobrepasó la capacidad de control de cualquiera. Catalina de Medici había negociado la boda de su hija Margarita («la reina Margot») con el hijo protestante de la reina Juana de Albret, Enrique III de Navarra. Se trataba de un matrimonio confesionalmente mixto de gran relieve para cimentar la pacificación. Enrique llegó a París el 8 de junio y el propio matrimonio se solemnizó el 18 de agosto en la catedral de Notre-Dame. Música, poesía y boato crearon una fantasía matrimonial en la que un «paraíso del amor» (el torneo del 20 de agosto) reunió a la nobleza protestante con la católica en el festejo.

A continuación, el 22 de agosto, el almirante Gaspar de Coligny fue herido por un disparo mientras caminaba hacia su alojamiento tras asistir al Consejo Real. Coligny pretendía reiniciar la pugna contra los Habsburgo en el extranjero. Condé y él firmaron en agosto de 1568 un acuerdo de cooperación mutua con Guillermo I de Orange-Nassau y su hermano Luis, que habían ayudado a los protestantes franceses en 1569 y servido en su alto mando. Se había contraído así con ellos una obligación que se honró cuando el 24 de mayo de 1572 las fuerzas francesas enviaron una expedición a Flandes en apoyo de los Mendigos del Mar, que habían tomado Brielle el mes anterior. Philippe Duplessis-Mornay redactó un memorándum justificando la intervención en los Países Bajos como forma de unir a Francia en una expedición en el ex-

tranjero. El Consejo Real estudió la proposición de Coligny justo cuando las fuerzas francesas estaban empantanadas, y la rechazó. Como Coligny mantenía su idea, las tensiones internacionales lo situaban bajo los focos.

Su asesino fue Charles de Louviers, señor de Maurevert, quien le disparó desde una casa perteneciente al tutor del duque de Guisa. Era un asesino con antecedentes y no se sabe si actuaba por su propia cuenta o (como denunciaron los hugonotes) para los de Guisa. Apreciando su vulnerabilidad, la nobleza hugonote amenazó con represalias. Los que se sentaban a la mesa del Consejo de Carlos IX tomaron esas amenazas en serio, y en una reunión o reuniones celebradas el 23 de agosto, optaron por una eliminación selectiva de los dirigentes hugonotes, en una decisión colectiva que trataba de proteger al rey y su Estado. Catalina de Medici participó en la decisión, pero es igualmente cierto que no estaba sola. Los contemporáneos apuntaban al hermano menor del rey, Enrique, duque de Anjou, y los italianos al servicio de la corona. La ejecución del plan fue apresurada e improvisada. Al preboste de París se le dijo que cerrara las puertas de la ciudad, encadenara todos los botes en el Sena a la orilla derecha, guardara los puentes y convocara a la milicia. Durante la noche el joven duque de Guisa y otros salieron desde el Louvre hasta el alojamiento de Coligny con un contingente armado. Un capitán de origen bohemio asesinó a Coligny, cuyo cuerpo fue arrojado a la calle, castrado, decapitado y arrastrado hasta el río. Otras figuras protestantes importantes tuvieron un destino similar. Durante tres días las puertas de la ciudad permanecieron cerradas mientras la matanza proseguía, enrojeciendo las aguas del Sena con sangre de las víctimas. Una enumeración parcial de los cuerpos sacados del río corriente abajo no sirve como estimación real del número de víctimas, que pudieron ser hasta más de 3.000 parisinos asesinados. Los protestantes supervivientes describían más tarde de mala gana su horripilante experiencia.

El rey reconoció su participación en los acontecimientos declarando ante el Parlamento el 26 de agosto que «lo que ha sucedido ha sido por [mi] mando expreso, y en ningún modo por la religión ni contraviniendo los edictos de pacificación [...] sino para prevenir e impedir la realización de una detestable conspiración del almirante [...] contra la persona del rey y contra su Estado». Para los protestantes se trató de un acto tiránico y sus víctimas eran mártires. La matanza dio lugar a una controversia internacional y socavó fatalmente los esfuerzos pacificadores de la monarquía durante el siguiente reinado.

La carnicería de París durante la Noche de San Bartolomé fue seguida por una serie de matanzas similares en otras importantes ciudades francesas, en las que se estima que encontraron la muerte un mínimo de 3.000 protestantes (y la cifra real pudo muy bien ser el doble). El papa Gregorio XIII celebró un *Te Deum* de acción de gracias en la basílica de San Pedro y ordenó acuñar una medalla conmemorativa. En Burdeos el jesuita Edmond Auger, autor de un manual de guerra religiosa, predicó desde el púlpito de la catedral el día de San Miguel (29 de septiembre): «¿Quién ha realizado el juicio de Dios en París? El ángel de Dios ¿Quién lo ha hecho en Orléans? El ángel de Dios [...] ¿Quién lo hará en la ciudad de Burdeos? Será el ángel de Dios». Más de 30 años después, el panfletista de la Liga Católica Luis Dorléans se refería a la matanza de San Bartolomé como un «holocausto propicio». Muchos protestantes del norte de Francia regresaron a la fe católica, pero la dinámica del protestantismo se mantuvo en el sur de Francia. Todavía podía contar con destacadas familias nobles, y sobre todo con fortalezas urbanas al sur del Loira. La Rochelle, un puerto marítimo con unos 20.000 habitantes, se negó a obedecer a la autoridad real y organizó su defensa. Rodeado por el mar y las marismas próximas, solo era vulnerable desde el norte. Las fuerzas reales concentraron sus ataques en aquel punto en un asedio que duró seis meses (de febrero a julio de 1573) antes de ser abandonado.

Los hugonotes contaban con los rudimentos de un brazo militar y político. En diciembre de 1573 avanzaron un paso más, convocando delegados a Millau. Acudieron 97, la mayoría del Midi, entre los que había nobleza menor, pastores, oficiales y notables urbanos. Criticando a los príncipes y atribuyéndoles la responsabilidad de limitar los excesos de los poderosos, acordaron una estructura corporativa para su «partido». Utilizando el modelo de los Estados Generales así como su propio gobierno sinodial, invistieron de autoridad una Asamblea General formada por delegados elegidos por las asambleas provinciales y que se reuniría cada seis meses. Su papel era legislar, decidir sobre la guerra y la paz, fijar niveles de imposición, acordar créditos en su nombre y nombrar delegados para un Consejo que supervisaría las actividades del líder político elegido. Durante un tiempo estuvieron al mando los activistas locales. Cuando la asamblea se reunió de nuevo en Millau en julio de 1574 eligió como «jefe, gobernador general y protector» a Enrique I de Borbón-Condé (hijo de Luis y primo de Enrique de Navarra). Al cabo de unos meses hicieron causa común por

razones tácticas con el gobernador «descontento» de Languedoc, Henri de Montmorency-Damville, y un año después con otro príncipe de la sangre católico, el hermano del rey François d'Alençon. Esos activistas protestantes tenían poco que aprender sobre cómo aprovechar su conocimiento del terreno y los recursos locales. Aun así, estaban entre los «menores» de los «magistrados menores», gente de pequeñas ciudades y comunidades sin gran experiencia o fiabilidad en los asuntos públicos. Sabían que las guerras civiles en Francia seguían una pauta de conflictos cortos seguidos por reacercamientos, y no estaban interesados en constituir un Estado propio.

Las guerras civiles en Francia se intensificaron así durante unos años después de 1572, pero los dirigentes protestantes aristocráticos y los descontentos mantenían la puerta abierta a la reconciliación y a su debido tiempo la monarquía francesa respondió. La Paz de Beaulieu de mayo de 1576 no cambió nada durante meses. La de Bergerac (la «paz del rey») de septiembre de 1576 quedó comprometida por la tambaleante autoridad del rey en cuestión (Enrique III) y sus malentendidos esfuerzos de reforma. Toda una generación se sentía abrumada por los temores generados en las guerras civiles, resucitados en nuevos conflictos a finales de la década de 1580. Solo retrospectivamente se puede entender como un ensayo del proceso de recuerdo y olvido, reconciliación y reconstrucción que iba a comenzar seriamente en Francia con la firma del Edicto de Nantes en 1598.

HUGONOTES Y MENDIGOS DEL MAR

Los conflictos más militarizados en torno a la religión a finales del siglo XVI en Europa tuvieron lugar allí donde el Estado estaba más desarrollado, ya que su autoridad era a menudo subcontratada a determinados grupos en diversas formas, ya fuera la ocupación de puestos funcionariales, la recaudación de impuestos, la contratación de soldados mercenarios o las patentes de corso para la guerra naval. Los partidos religiosos opuestos al Estado aprovechaban esa privatización del poder internacionalizándolo y transformándolo para sus propios propósitos. Nada ilustra mejor ese proceso que lo que ocurría en aguas del Atlántico. Ya era entonces una práctica común de los estados ribereños alentar a las firmas comerciales a construir buques que eran alquilados

al Estado en tiempos de guerra o concederles «patentes de corso y represalias» que les permitían atacar a los navíos extranjeros a cambio de la entrega al Estado de una porción del botín. Esto abrió la puerta a la participación en las hostilidades de empresas privadas tras la creación de los imperios en ultramar y los intentos infructuosos de sus gobernantes de monopolizar el comercio directo con sus colonias. Los corsarios y sus patrocinadores consideraban que la colonización se basaba en una división arbitraria del mundo, decidida por el papa Alejandro VI en 1494 «como si Dios hubiera hecho el mar y la tierra únicamente para los españoles y portugueses». Así se expresaba el historiador protestante y eventual bucanero Lancelot de Voisin, señor de La Popelinière, en un libro que fomentó la idea popular de una *terra australis* o «mundo meridional» que todavía estaba por descubrir, y en el que refutó la pretensión de España y Portugal de tratar el resto del mundo como un feudo privado; de Voisin apoyaba por el contrario las actividades de sus compatriotas a partir de la década de 1550 emprendiendo expediciones para establecer otras colonias y apoderarse de los buques españoles y de su cargamento.

Los corsarios se convirtieron en una parte importante de los conflictos que se desarrollaban en Francia y en los Países Bajos. Los bucaneros ingleses multiplicaron su actividad durante la década de 1560, mientras Isabel I y sus ministros seguían negando con la boca pequeña su participación. Los protestantes franceses utilizaron la piratería para aliviar sus costes de guerra, y pronto se les unieron los neerlandeses tras el fracaso de su primera rebelión. El conde Luis de Nassau necesitaba barcos para apoyar la invasión que planeaba de Frisia en 1568, pero su fracaso privó a los corsarios («mendigos del mar» o *Watergeuzen*, como los llamaba Guillermo de Orange) de su base en el estuario del Ems, por lo que se unieron a los franceses e ingleses en el Canal. En 1570 operaban en él, cuándo y cómo les parecía, alrededor de treinta buques corsarios neerlandeses, que fondeaban en puertos ingleses y solo rendían cuentas a Guillermo de Orange. En 1571 Isabel I recibió presiones para expulsarlos de los puertos ingleses y el 1 de marzo de 1572 cedió a ellas. Los «mendigos del mar» tuvieron que encontrar una nueva base de operaciones. La Rochelle estaba descartada y el 1 de abril de 1572 desembarcaron en el pequeño puerto pesquero de Brielle en la isla de Voorne situada en el estuario del Mosa. Conquistaron la ciudad y saquearon su iglesia. Aunque militarmente se trataba de un hecho menor, la derrota de la guarnición

desencadenó una insurrección contra el odiado impuesto español conocido como «Décima Parte».

El resentimiento contra la «Décima Parte» y el régimen del duque de Alba se concentraba en Holanda, al norte del río Ij, y en Amsterdam. Los españoles retiraron sus fuerzas para hacer frente a la expedición enviada por los hugonotes al sur y entonces Guillermo de Orange inició desde sus tierras ancestrales en Renania otra invasión el 7 de julio. Más ciudades, ahora en Brabante y en Flandes, se declararon a favor de la rebelión. La marea se puso a favor del duque de Alba cuando le llegaron refuerzos militares y los hombres de Orange no consiguieron levantar el asedio de Mons mientras los españoles saqueaban Malinas, lo que el duque de Alba justificó más tarde como represalia legal. El 11 de diciembre de 1572 las fuerzas españolas comenzaron su asedio de Haarlem, la puerta por tierra a la «región septentrional» de Holanda, que fue adonde se retiró Orange con las tropas que le quedaban, habiendo «decidido hacer de esa provincia mi tumba».

EN LA DESESPERACIÓN DEL INFIERNO

Los contemporáneos seguían esos acontecimientos con asombro. ¿Cómo podían llamar a los diputados de los estados provinciales de Holanda, convocados a La Haya por el duque de Alba pero que habían preferido reunirse en Dordrecht? Para Felipe II y el gobierno de Madrid eran rebeldes. Isabel I miraba con condescendencia a sus representantes. Philip van Marnix apareció ante ellos en nombre de Orange con un objetivo muy simple: «ver el día en que estos Países Bajos puedan recuperar su antiguo esplendor, prosperidad y antigua libertad». Formó un gobierno provisional del que Orange sería estatúder y en el que protestantes y católicos podrían convivir; pero era solo un primer ensayo. Los acuerdos financieros eran inadecuados y los acontecimientos demostraron lo difícil que iba a ser una comunidad confesionalmente no alineada. Convencidos de que Alba era un «tirano», enviaron delegados a Gouda «para obtener acceso a las cartas [constitucionales] de Holanda» y hacer copias de sus privilegios. En 1575 la Asamblea holandesa creó su propia Universidad en Leiden y aprobó un acta de unión con Zelanda. Los panfletistas neerlandeses acusaron a Felipe II de querer gobernar los Países Bajos «gratis y ab-

solutamente». En su *Apología*, publicada en 1561, Guillermo de Orange se defendió contra la condena de Felipe II, calificando a su vez al rey español como tirano. «Que sea rey en Castilla, en Aragón, en Nápoles, entre los indios y en cualquier lugar donde mande a su gusto: que sea rey si quiere en Jerusalén y un apacible gobernador en Asia y África, pero no por eso lo reconoceré en este país [...] cuyo poder es ilimitado según nuestros privilegios, que juró respetar.»

En julio de 1581 los Staten-Generaal der Nederlanden aprobaron el acta de abjuración (*Plakkaat van Verlatinghe*), que declaraba vacante el gobierno de los Países Bajos debido a la «deserción» de Felipe. Prohibía el uso de su nombre en los documentos legales, liberaba a los magistrados de la lealtad que le debían y proclamaba un nuevo juramento a los Estados Generales. El preámbulo de la ley, extraído de la *Vindiciae contra tyrannos* (1579), de Philippe Du Plessis Mornay, ofrecía una base legal para su decisión, reforzada por argumentos del humanista frisio Aggaeus van Albada y del dirigente político de Gouda François Vranck. El punto de partida de van Albada (extraído de fuentes españolas) era que «todas las formas de gobierno, reinos, imperios y autoridades legítimas, se han establecido para la utilidad común de los ciudadanos, y no de los gobernantes». La comunidad se había visto oprimida por su príncipe, y dado que no había ningún otro señor al que pedir enmienda, estaba «autorizada a tomar las armas». El 15 de octubre de 1587 Vranck argumentó el caso ante los poderes delegados de los Estados Generales, que representaban «todo el Estado y el cuerpo de sus habitantes».

La sublevación neerlandesa se convirtió en una encarnizada guerra civil cuyas memorias quedaron inscritas en el mito fundacional de la incipiente República neerlandesa. En la iglesia de San Bavón de Haarlem hay colgado un cuadro detrás de la mesa de comunión calvinista, allí donde estaba en otro tiempo el altar, con textos pintados sobre un fondo negro que describen la Última Cena de Cristo, como recuerdo para los calvinistas del pan y el vino que iban a recibir. A la espalda de la pintura, frente al ambulatorio por donde caminaba gente del pueblo de distintas confesiones, había otro recordatorio con el texto: «Habría bastado que el hambre no se hubiera resistido / para que la violencia española abandonara Haarlem». Sesenta y siete versos atestiguaban las penalidades sufridas durante un asedio de ocho meses (diciembre de 1572-julio de 1573). Cuando la ciudad capituló, sesenta ciudadanos y la mayor parte de la guarnición fueron ahorcados, integrándose el ase-

dio en la identidad de Haarlem como evocaba el nuevo lema de la ciudad, *Vicit vim virtus* («la virtud vence a la fuerza»), vinculado a la historia legendaria de los cruzados salvados del asedio del puerto de Damieta en el siglo XIII. Con remembranzas como esa la defensa del calvinismo y de las libertades civiles se convirtió en la narración dominante de la sublevación.

La magnanimidad religiosa y los principios políticos solo cedían el lugar a los asedios, saqueos, inundaciones, traiciones, exilios y pesadumbres que les daban coherencia. Wouter Jacobszoon, un prior agustino de Stein, cerca de Gouda, huyó a Amsterdam cuando irrumpieron los «mendigos» en junio de 1572. Mantuvo un registro detallado de lo que había visto y oído, en el que decía: «Maravilla en este tiempo turbado, atormentado y salvaje en el que hemos vivido», convencido de que Dios estaba descargando un terrible juicio sobre los Países Bajos. El 4 de septiembre de 1572 comentaba así las atrocidades de los «mendigos»: «Mientras el pueblo se asegura su libertad externa y su propio bienestar, no se ocupa de si los templos de Dios son despojados, las estatuas sagradas destruidas, los servidores de Dios, los sacerdotes [...] ridiculizados [...] Dios nos ha abandonado». En Amsterdam era testigo de las bravatas de los «mendigos» en las calles y registraba las monedas satíricas que acuñaban, las canciones que cantaban, los complots que soñaban, incluso los juegos a los que se dedicaban los niños. El 3 de junio de 1574 el diario de Jacobszoon registra los incendios que veía al norte de Amsterdam, desde donde un viajero informaba de que había encontrado treinta cuerpos desnudos en un dique, asesinados por los «mendigos» en una emboscada. Pensaba que era peor que vivir bajo los turcos.

¿Cómo acabaría todo aquello? Para Felipe II, la respuesta estaba en la derrota de los rebeldes, pero reconocía que la cuestión era política tanto como de fuerza militar. El duque de Alba había entendido la segunda pero no la primera, y fue sustituido por el gobernador de la Lombardía española, don Luis de Requesens y Zúñiga, quien llegó en noviembre de 1573 con un ejército de 60.000 soldados, convencido de que podría vencer rápidamente en el norte si se le permitía abrir los diques e inundar las tierras, pero Felipe II rechazó la idea temiendo la «reputación de crueldad que ello nos ganaría». Requesens se hundió bajo la marea de motines en el ejército por falta de paga. Los amotinamientos eran un problema en ambos bandos, pero debido al tamaño del ejército de Flandes, que además estaba acuartelado en ciudades, te-

nían en él mayor impacto. Los motines comenzaron con anuncios por parte de los veteranos de sus agravios en asambleas, secuestrando a continuación a algunos ciudadanos para pedir rescate por ellos. Requesens murió el 5 de marzo de 1576, sabiendo que era solo una cuestión de tiempo que, tras la decisión de Felipe II de suspender los pagos de los intereses sobre sus deudas en noviembre de 1575, se produjera una catástrofe.

El 25 de julio de 1576 los amotinados españoles saquearon la ciudad de Aalst e hicieron causa común con otros contingentes. El domingo 4 de noviembre llegó a Luxemburgo el sustituto de Requesens, don Juan de Austria, con poderes de Felipe II para licenciar al ejército y conceder lo que fuera necesario para firmar la paz. Aquel mismo día los soldados españoles invadieron la ciudad de Amberes. Durante varios días de incendios y saqueos más de mil casas fueron destruidas y 7.000 personas perdieron la vida. Como en la matanza de San Bartolomé, grabados y cartas registran el acontecimiento, haciendo de la «furia española» parte de la «leyenda negra». Cuatro días después (el 8 de noviembre) los Estados Generales (incluyendo representantes de Holanda y Zelanda) acordaron la Pacificación de Gante y expulsar al ejército ocupante. Aquello podría haber acabado con la rebelión neerlandesa si no se hubiera tomado la decisión de posponer la discusión de las diferencias sobre religión, ya que menos de tres años después se reiniciaban las hostilidades a ese respecto.

La paz religiosa había sido una característica de los acuerdos firmados entre Orange y las ciudades de Holanda y Zelanda que se unieron a la causa de los «mendigos». Aunque lo los ritos católicos en público quedaron prohibidos por la Asamblea holandesa en febrero de 1573, a católicos, luteranos, anabaptistas y otros se les permitía en la práctica rezar cuanto quisieran en privado. La única «Iglesia autorizada» en el nuevo régimen, no obstante, era la calvinista. Surgieron rápidamente iglesias reformadas, apoderándose del tejido eclesiástico y poniéndolo en manos de los pastores, diáconos y presbíteros; pero parecía más sólido sobre el papel que en la realidad. Las cartas de los consistorios a Londres cuentan otra historia: la escasez de ministros, la imposibilidad de reunirse debido a la guerra y el minúsculo número de fieles en las congregaciones. Holanda y Zelanda solo eran calvinistas en el mismo sentido en el que parte de Europa occidental es hoy día cristiana. Las ordenanzas eclesiásticas de la Asamblea holandesa (1576), dejan también claro que los magistrados tenían la última deci-

sión sobre quién debía ser pastor, qué sermones estaban autorizados y cómo se debía mantener el tejido eclesial. El bautismo estaba abierto a todos, no solo a los miembros confesos de la comunidad calvinista, por lo que las iglesias y cementerios se convirtieron, en cierto sentido, en espacios civiles compartidos.

Aquel «calvinismo cívico» no era del tipo que motivaba a las fuerzas orangistas surgidas en 1577 en las ciudades de los Países Bajos meridionales. La popularidad de Orange allí concentraba el desencanto general con todo lo que había causado los trastornos en la vida de la gente durante la década anterior. En Gante dos magistrados calvinistas detuvieron al duque de Aerschot y sus sirvientes el 28 de octubre de 1577 y organizaron una revolución municipal, poniendo en su lugar un comité especial de artesanos («Los Dieciocho»). En febrero de 1578 los calvinistas de Gante exportaron su revolución, marchando sobre Oudenaarde y organizando pequeñas revoluciones en Kortrijk, Brujas e Ypres. Allí donde tuvieron éxito, los magistrados fueron destituidos y sustituidos por calvinistas, los católicos fueron sumariamente expulsados y las imágenes religiosas destruidas. Lo más significativo de todo ello fue que el 26 de mayo de 1578 los calvinistas de Amsterdam organizaron un golpe, deteniendo a los magistrados y clérigos católicos y expulsándolos de la ciudad. Las concesiones de Felipe II a los Estados Generales parecían ahora, un año después, un error. Sus peores miedos sobre la naturaleza del «gobierno herético» se estaban convirtiendo en una auténtica revolución calvinista en Flandes. Con la paz en el Mediterráneo y la llegada de una Flota de Indias de 55 buques con más de 2 millones de ducados de plata procedentes del Nuevo Mundo en agosto de 1577, disponía ahora de los recursos necesarios para volver a intervenir. Por otra parte, tras la muerte de don Juan de Austria en septiembre de 1578, Felipe pudo nombrar en su lugar a alguien que era a la vez un brillante general y un hábil estratega político: Alejandro Farnesio, duque (desde 1586) de Parma y Piacenza.

Su madre, Margarita de Austria o de Parma, gobernadora entre 1559 y 1567 de los Países Bajos, era hija ilegítima de Carlos V y Farnesio se había educado en la corte española junto a don Juan de Austria y había servido como ayudante de este último desde 1577, por lo que conocía de cerca el problema. Su estrategia consistió en permitir que el tiempo y la lógica de los acontecimientos trabajaran en su favor, como efectivamente lo hicieron, comenzando con la decisión de los estados

provinciales de Hainaut, Artois y el Flandes valón de separarse de los estados Generales (6 de enero de 1579), culpando a los «herejes» que habían mostrado «tal furia». Cinco meses después (el 17 de mayo) esos estados firmaron, auspiciados por Farnesio, el Tratado de Arras/Atrecht, en el que reafirmaban su obediencia a Felipe II y su catolicidad a cambio de la retirada de las tropas españolas. Tras aquel primer éxito Farnesio se acuarteló en la fortaleza de Namur, disponiéndose a reconquistar las provincias de Brabante y Flandes. Una ciudad tras otra fueron cayendo bajo su control llegando a un acuerdo con sus gobernantes por el que no habría represalias a cambio de que accedieran a recatolizarse y a ofrecer el derecho de exilio (*ius emigrandi*) a los protestantes. Al mismo tiempo fascinaba a la nobleza con promesas de perdones y pensiones, las «balas de oro» de Felipe II, como las llamó un frustrado comandante neerlandés. Comenzó así a materializarse la estrategia de Farnesio, que suponía una reconquista de las ciudades a lo largo del Escalda (Malinas, Amberes, Gante) para crear una línea de defensa para las provincias de Flandes y Brabante.

Lo más complicado fue la conquista de Amberes. El saqueo de 1576 había generado amargos resentimientos y no iban a bastar simples concesiones para ganarse a la ciudad. El asedio duró más de un año (julio de 1584-agosto de 1585) y hubo que construir un pontón cruzando el Escalda (de casi 750 m) con obras defensivas en ambos extremos. Pese a los esfuerzos de los neerlandeses por destruir el puente con brulotes en llamas y un buque de guerra (el *Finis Belli*), no lo consiguieron. Los soldados españoles se contuvieron al entrar en la ciudad y a los protestantes se les dieron dos años para emigrar. Decenas de miles abandonaron Amberes, y aunque las estimaciones difieren, bastante más de 100.000 personas emigraron desde los Países Bajos meridionales hacia el norte. Leiden y Amsterdam reventaban con miles de valones, brabantinos y flamencos. Farnesio decidió los contornos de los nuevos Países Bajos del sur escindidos y recatolizados, en los que se restableció la autoridad clerical y se reafirmó la de los magistrados, que a su vez proclamaron su lealtad a los Habsburgo. No era sin embargo tarea fácil, ya que los neerlandeses del norte bloquearon el Escalda y la reconstrucción de posguerra llevó años. Las tropas de Farnesio permanecieron allí pese a las promesas de repatriarlas. Una nueva oleada de amotinamientos en la década de 1590 provocó gran agitación. Como en otros lugares de Europa, aquella fue una década de escasez de alimentos en el sur de los Países Bajos. Para los que lleva-

ban un diario en aquella época, los auténticos titulares de las noticias eran los referidos a la carestía y al hambre, no las campañas militares estancadas en un prolongado empate con el norte.

En cuanto a los Países Bajos septentrionales, su futuro pareció indeciso durante mucho tiempo. El gobierno provisional de Holanda y Zelanda establecido en 1572 fue el modelo para el documento que las provincias de Holanda, Zelanda y Güeldres [Gelderland] firmaron el 23 de enero de 1579 en Utrecht, acordando actuar perpetuamente «como si fueran una única provincia» en cuestiones de paz y de guerra. La Unión de Utrecht exigía el nombramiento de un consejo, un tesorero y otros cargos, pero en otros aspectos quedaba expresamente salvaguardado el derecho de cada provincia a autogobernarse. Que otras provincias se incorporaran a la Unión iba a depender de lo que sucediera. Actuando juntas mediante lo que le quedaba de autoridad a los Estados Generales, abjuraron de la soberanía de Felipe II el 26 de julio de 1581. Se suponía que aquello lubricaría la transición y una transferencia de poder al hermano menor del rey de Francia, François d'Alençon, ahora duque de Anjou, quien llegó con un pequeño ejército en agosto de 1581.

Pero Holanda y Zelanda se negaron a aceptar la «soberanía» de Anjou (Juan Bodino, experto sobre esa cuestión, era uno de sus asesores) y los Estados Generales no pudieron otorgarle la autoridad que habría necesitado para gobernar. Se apoderó de Dunquerque, Diksmuda y Ostende arrebatándoselas a los españoles el 17 de enero de 1583, pero fracasó en Brujas y Amberes. Las bajas principales de la «furia española» en esta última ciudad no fueron sus ciudadanos sino los soldados franceses, unos dos mil de los cuales fueron muertos. La intervención de Anjou en los Países Bajos solo sirvió para ampliar las opciones de reconquista de Farnesio. Su muerte el 10 de junio de 1584 fue seguida un mes después por el asesinato de Guillermo de Orange en Prinsenhof, el palacio (antes convento) que la ciudad de Delft le había cedido como centro para su gobierno provisional. El asesino contratado por Felipe II por 25.000 coronas, Baltasar Gérard, le disparó tres tiros de los que fallaron dos. Quedaba así por determinar quién iba a dirigir, con qué recursos y sobre qué base, la guerra contra Farnesio.

Esas presiones se clarificaron durante las dos décadas posteriores a 1585 en decisiones tomadas en el contexto del conflicto ampliado con España, que incluía a Inglaterra, Irlanda y Francia. Las Siete Provin-

cias Unidas de los Países Bajos no lo estaban por la religión. La paz religiosa propuesta por Orange en julio de 1578, y que fue tácitamente aceptada en la Unión de Utrecht, no despertaba gran entusiasmo. De hecho, ciudades y provincias del norte solían encontrar razones locales para expulsar a los católicos que ponían supuestamente en riesgo su seguridad. El éxodo hacia el sur (menos numeroso que el que se dirigía en sentido opuesto) consolidó el Flandes católico. Los Países Bajos no eran todavía el refugio de libertad religiosa en el que se iba a convertir durante el siglo siguiente. Aun así, sobre la base de una profunda cultura política y el recuerdo de los recientes enfrentamientos, y extrayendo fuerza de las victorias militares logradas por Mauricio de Nassau, hermanastro de Guillermo de Orange, así como por su primo Guillermo Luis, las Provincias Unidas de los Países Bajos consolidaron una estructura paraestatal con la que el resto de Europa iba a tener que acomodarse.

La monarquía española y sus dominios

Felipe II accedió al trono español en 1556, heredando vastos dominios en Europa y en ultramar. Había crecido sin conocer otra cosa y se adaptó a su servicio y sus ideales. Disfrutaba de las oportunidades que el imperio le ofrecía. Regente en España desde 1543, había adquirido un buen conocimiento de los asuntos de Estado como duque de Milán (desde 1540) y rey de Sicilia y Nápoles (desde 1543). Pasó varios meses en Inglaterra como rey consorte de María I en 1554. Desde allí cruzó el canal para acudir el 25 de octubre de 1555 a la ostentosa ceremonia en la que su padre le entregó el poder en Bruselas. Menos de dos años después, el 10 de agosto de 1557, su ejército derrotaba a los franceses en San Quintín. Tras la nueva victoria de Gravelinas el 13 de julio de 1558 y la firma del Tratado de Paz de Cateau-Cambrésis (abril de 1559) regresó a su lar castellano tras visitar sus posesiones italianas. Su contrato matrimonial con María Tudor especificaba que en caso de morir esta sin dejarle herederos, como así había sucedido el 17 de noviembre de 1558, Felipe debía abandonar Inglaterra renunciando a todos sus derechos sobre el trono.

Sus consejeros tenían ciertas dificultades para configurar conceptualmente el gobierno de Felipe II. Llamarlo imperio habría tensado

aún más las delicadas relaciones con su tío Fernando, cuya elección como emperador del Sacro Imperio Romano había sido finalmente aceptada por el Frankfurter Kurfürstentag en febrero-marzo de 1558. Pero creían en la Cristiandad y para ellos Felipe II era el más destacado de sus gobernantes; sobre la base de ese hecho innegable, Fernando Vázquez cuenta cómo los delegados españoles en las últimas sesiones del Concilio de Trento en 1563 reclamaban su primacía por encima del rey francés por esa misma razón. Un año después Vázquez escribió un tratado explicando que el «poder, dominio y extensos territorios» de España justificaban su estatus preferencial (*praelatio*) entre las comunidades cristianas. Y no solo eso, sino que la preeminencia de la monarquía española derivaba del servicio que Felipe II podía rendir a la Cristiandad y de su capacidad para representar la voz de su pueblo católico (*vox populi*). No solo Francia, sino también el Sacro Imperio Romano, debían reconocer la primacía española.

La decisión de Felipe II de ubicar el centro de su monarquía en Castilla cimentaba los recursos logísticos del imperio de su padre, pero planteaba más cuestiones de las que resolvía, dado que tantos de sus dominios heredados estaban situados fuera de la península Ibérica. Los humanistas castellanos incorporaron las nociones de obligación mutua en una comunidad cristiana, pero no estaba claro que eso pudiera funcionar a tal escala. Los juristas castellanos insistían en cambio en la importancia del reino como fuente del derecho, lo que proporcionaba la base para el uso por Felipe II de edictos (pragmáticas) promulgados bajo su «poder real absoluto». La capacidad de Felipe II de proporcionar un derecho unificado válido en sus distintos reinos dio a la monarquía española su marco y legitimidad conceptual. Los imagineros reales se esforzaban por dar cuerpo a los detalles en tapices, grabados, estatuas, entradas ceremoniales, arquitectura o incluso música.

Sus temas incluían la continuidad y herencia dinástica, envuelta en las tradiciones de los Reyes Católicos de España, con cierta dosis de mitología Habsburgo. Las tradiciones monárquicas en España no incluían rituales de entronización, unción o taumaturgia real, por lo que la imagen monárquica estaba fabricada a partir de los propios acontecimientos, alcanzando su apogeo con la anexión de Portugal. La entrada real en Lisboa (1581) incluía un arco triunfal en el que Jano le entregaba las llaves de su templo «como si lo hiciera al señor del mundo», mientras que otro mostraba el mensaje: «El mundo, que estaba dividido [...] está ahora unido en uno solo, ya que vos sois el señor de

todo, del este y del oeste». Alonso de Ercilla, que había combatido en San Quintín y luego viajado a Perú, compuso su poema épico *La Araucana* como epítome de la monarquía de Felipe II. En 1583 se acuñó una medalla que mostraba el retrato del rey en el anverso, y en el reverso un globo terráqueo con la inscripción «NON SUFFICIT ORBIS» («El mundo no basta») a su alrededor.

Este mito globalizador —una monarquía universal que no se atrevía a llamarse imperio— quedó encapsulado en El Escorial, el corazón de la monarquía de Felipe II. Construido durante 21 años a partir de 1563, era un monasterio, un palacio y un mausoleo, con alusiones arquitectónicas al templo de Salomón. Su espacio litúrgico, ceremonial y físico estaba organizado de tal forma que el rey aparecía como intermediario entre Dios y el mundo, el guardián de la Iglesia mártir y descendiente de los reyes y santos hispánicos. Enfatizaba el poder incuestionable de los gobernantes como reflejo de la voluntad de Dios. Felipe II declinó los recorridos por su reino arguyendo que degradaban su majestad, y se fue retirando cada vez más del mundo. Un retrato tardío de Pantoja de la Cruz colgado en la biblioteca de El Escorial muestra una pálida figura en negro y gris rodeada por un espacio etéreo: poder abstracto, desprovisto de contexto. El Escorial encarnaba una idea de poder que unía lo secular y lo sagrado, lo jerárquico y lo hierático. No cabe sorprenderse de que el imperio del que era imagen o microcosmos suscitara temores entre los protestantes, ni que su noción de poder se hubiera convertido en una prisión.

Lo más paradójico era que, aunque la idea imperial que Felipe II encarnaba era particularmente española, el imperio no lo era. Era una empresa conjunta porque España (los reinos castellano y aragonés hasta la conquista e incorporación de Navarra en 1512, y la totalidad de la península Ibérica a partir de 1580) carecía de los recursos humanos y naturales necesarios para construirla, que abundaban en cambio en sus otras herencias dinásticas, en sus dominios de ultramar y en los territorios de sus satélites. Solo el 12 por 100 de los soldados que formaban el ejército que combatió en San Quintín eran españoles; la mayoría eran alemanes (53 por 100), neerlandeses (23 por 100) e ingleses (12 por 100). De los 67.000 soldados del ejército de Flandes que el duque de Alba movilizó en 1572, alrededor de 18.000 eran alemanes, otros 29.000 eran neerlandeses y solo 10.000 eran españoles. Un reclutamiento tan diverso era normal en los ejércitos de la época; la diferencia era que el español había servido y se había entrenado antes en otros

lugares del imperio, particularmente en el caso de los famosos tercios, «los nervios del ejército» a los que correspondían los privilegios que acompañaban al imperio.

Las habilidades y servicios especiales para el imperio provenían a menudo de Italia: contables, cartógrafos, geógrafos, fabricantes de armamento, armadores de buques, pilotos e ingenieros. El puente sobre el Escalda durante el asedio de Amberes en 1585 habría sido imposible sin la experiencia técnica de los ingenieros italianos (Gianbattista Piatti y Properzio Boracci), capaces de construir lo que les encargó Farnesio. En 1581 uno de sus funcionarios le dijo al rey que todos los ingenieros reales de la corte española eran extranjeros. Durante la década de 1590 era un alemán quien supervisaba la fabricación de los cañones de bronce en la península Ibérica; los pilotos de las naves que atravesaban el Atlántico eran portugueses, vascos y alemanes, y los de la Grande y Felicísima Armada eran franceses. La mayoría de los buques que combatieron contra los otomanos en Lepanto habían sido construidos en la península italiana. Los nervios financieros del imperio estaban en manos no españolas (principalmente genovesas).

La distancia y los recursos dictaban los hábitos del imperio. La superioridad de los servicios de inteligencia de Felipe II era algo reconocido. El 15 de octubre de 1569 le anunció «con una sonrisa» al embajador francés en su corte la victoria de Jarnac, noticia que no le llegó de su propio gobierno hasta una semana después. Los diplomáticos españoles indagaban en busca de información al más alto nivel en las cortes europeas. Gracias a la información del embajador inglés en París, Sir Edward Stafford (a quien pagaban secretamente los españoles desde enero de 1587), Felipe II tenía detalles precisos de los preparativos navales ingleses. Sus fuerzas habrían podido impedir la incursión de Sir Francis Drake en el puerto de Cádiz el 29 de abril de 1587 si la información hubiera llegado un poco antes.

La distancia seguía siendo el mayor enemigo del imperio español debido a su extensión y diversidad geográfica. Los retos que afrontaba estaban simplemente por encima de las capacidades de cualquiera. Cuanta más gestión necesitaban los compromisos tomados en su nombre, más fuerte era la idea del imperio. Cuanto más viajaban por sus dominios sus soldados, diplomáticos, clérigos y administradores, más penetraba en ellos esa idea. El imperio español en las Américas se gestionaba como un Estado administrativo, lo que significaba que las decisiones debían tomarse a miles de kilómetros de distancia. Cuanta

más información llegaba, más difícil era filtrarla, analizarla y decidir al respecto. La solución era demorarlo todo. Las presiones al respecto quedan reveladas en las anotaciones de Felipe II sobre los miles de despachos que pasaban por su estudio, en las que expresaba sus vacilaciones y reflexionaba sobre las cargas del oficio que su instinto del deber ampliaba a una microgestión a escala imperial.

Los más dotados de imaginación tenían muchas oportunidades para elaborar complots contra el imperio, que a continuación se convertían en parte del molino de rumores imperial. Ganaron credibilidad al incrementarse las tensiones internacionales, exacerbadas por las sospechas provocadas por las diferencias religiosas. Los canales diplomáticos habituales quedaban a menudo cegados por la retirada o la destitución sumaria de embajadores. Otros querían ampliar las fronteras del imperio en su propio beneficio, presiones que eran difíciles de controlar. Juan de Oñate, hijo de un conquistador de origen vasco, casado con una nieta de Hernán Cortés y biznieta de Moctezuma, presentó al virrey de nueva España Luis de Velasco una propuesta para desplazar los límites de México más de mil kilómetros hacia el norte, más allá del Río Grande, asegurando contar con recursos para la expedición. El virrey, tras consultar con Madrid, le ofreció sacerdotes y artillería y le concedió el título de gobernador (adelantado) de las nuevas tierras. Después de muchas demoras, la expedición se puso en marcha a principios de 1598 y en los primeros días del mes de mayo vadearon el río en el punto llamado Paso del Norte [actual Ciudad Juárez], remontándolo hasta el territorio que Oñate reclamó para sí con el nombre de «Nuevo México», aceptando la «obediencia» a España de los indios pueblo (hopi y zuñi) y aplastando su resistencia con brutalidad. ¿Qué lógica justificaba aquella expansión del imperio? Hasta el virrey de Nuevo México pensaba que era «tierra sin valor». La existencia de Nuevo México en el imperio español dependía de la mansedumbre (y enfermedad) de los indios pueblo frente a sus nuevos gobernantes.

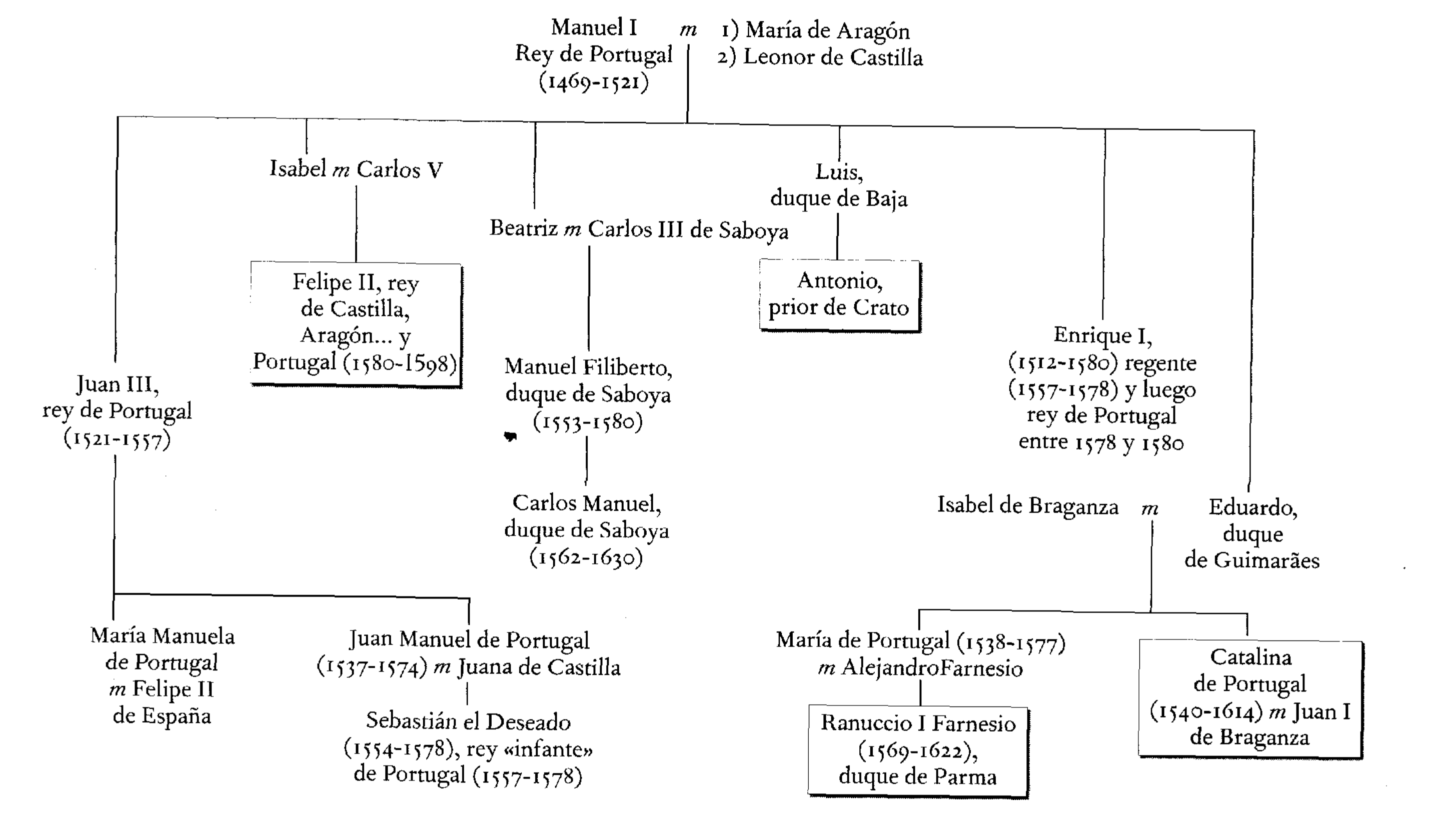
La respuesta que los españoles hallaron en Chile al sur del río Biobío no fue precisamente mansedumbre. Pedro de Valdivia y sus soldados construyeron un fuerte y fundaron Concepción en la ribera norte del río en 1550. Desde allí se desplazaron hacia el sur, infligiendo derrotas a la población local y dividiéndola en señoríos. A continuación llegaron desde Santiago buscadores y mineros sedientos de oro. Los indios mapuches de Tucapel no se dejaron asustar y organizaron una trampa para Valdivia, que fue muerto y cocinado, iniciándose con ello

un levantamiento encabezado por el caudillo Lautaro que duró inicialmente cuatro años y que casi logró expulsar a los españoles de Chile. En 1598 el gobernador Martín García Óñez de Loyola fue también emboscado, capturado y cocinado por los indios de Arauco, iniciándose un levantamiento general que terminó con la destrucción de las siete ciudades españolas entre el sur del río Biobío y el canal de Chacao. Hacia 1600 casi la mitad de la población española de Chile había muerto en los enfrentamientos. Aquel año un capitán español, Alonso González de Nájera, se dirigió a Chile para recabar información sobre el conflicto araucano. La solución que propuso consistía en una línea de fuertes, un ejército permanente, el exterminio de los indios locales y su sustitución por africanos más aquiescentes. Pero la guerra contra los mapuches «araucanos» prosiguió y su informe quedó enterrado en los archivos de un imperio global, con cientos de problemas sobre los que Madrid quería tener la última palabra, pero que se veía obligado —por la distancia, la logística y el agotamiento— a distorsionar y falsear.

La carga de sostener aquella monarquía universal exigía un llamamiento para una tarea común. En realidad, y durante la mayor parte del tiempo, el imperio descansaba sobre los recursos de Castilla y sus dominios de ultramar. El juego resultante de robar a Pedro para pagar a Pablo pasaba por «gran estrategia». Las tensiones iniciales brotaron de las demandas para proteger el imperio contra los otomanos en el Mediterráneo. En el verano de 1560 la flota otomana asaltó una escuadra Habsburgo enviada por el virrey de Sicilia a la isla de Yerba en el norte de África. La inteligencia española indicaba que el poder otomano suponía una amenaza para sus comunicaciones en el Mediterráneo occidental. La construcción de galeras resultante fue colosal, pasando de 55 en 1562 a 155 en 1574. Los costes de la flota de galeras a principios de 1570 equivalían a los de todo el ejército de Flandes, con lo que se abrió una guerra en dos frentes que era insostenible; el resultado fue la suspensión de pagos (bancarrota) de Felipe II en septiembre de 1575.

El «conjunto de recursos» del imperio español se expandió con la adquisición de los dominios portugueses en 1580. En 1578 el rey Sebastián de Portugal había muerto en la batalla de Alcazarquivir en Marruecos sin dejar herederos directos (se rumoreaba que tenía tanto miedo a ser impotente que se negaba a mantener relaciones sexuales) con lo que se extinguió la casa reinante de Avís. Sebastián fue sucedido por su tío abuelo el cardenal Enrique, con 66 años de edad y que no tenía hijos (véase la Tabla 4).

Aspirantes a la corona portuguesa en 1580



Los aspirantes a la corona eran numerosos. El único heredero varón de la dinastía era Antonio, conocido como el «prior de Crato», hijo ilegítimo del Infante Luis y sobrino de Enrique. Cuando este murió el 31 de enero de 1580, los delegados del Tercer Estado en las cortes portuguesas reconocieron la reclamación dinástica de Antonio, pero el clero y la nobleza la rechazaron y pasó el resto de su vida como pretendiente en el exilio. Catalina de Medici, cuyos abogados pensaron que también ella podía aspirar al trono portugués, reunió una fuerza naval en 1582 en defensa del prior que acabó naufragando en las costas de las Azores. Una expedición inglesa enviada con el mismo propósito sufrió el mismo destino en 1589. La única aspirante portuguesa era Catalina, duquesa de Bragança, pero tanto ella como otros pretendientes afincados en Italia lograron menos apoyos que Felipe II de España, cuyo padre había estado casado con Isabel de Portugal, hermana del cardenal-rey Enrique. Felipe II puso cerco a Lisboa por mar y la asaltó por tierra, obligando a Antonio a huir en agosto de 1580, y fue coronado como rey Felipe I de Portugal en Tomar en abril de 1581. Más tarde hubo «falsos Sebastianes», pretendientes que se apoyaron en revueltas populares contra el dominio español; pero Felipe II había prometido respeto a las instituciones portuguesas y protección a sus aristócratas (muchos de ellos emparentados matrimonialmente con españolas) y a las elites comerciales coloniales del país, combinando las tradiciones dinásticas portuguesas con las de los Habsburgo españoles.

Las presiones para mantener el imperio hispánico aumentaron a raíz de la adquisición portuguesa. Aunque la transición fue pacífica en el continente, el archipiélago de las Azores reconoció a don Antonio, primo ilegítimo de Sebastián. Las Azores resistieron con apoyo francés e inglés hasta que una fuerza expedicionaria española de sesenta buques destruyó la flota aún mayor de don Antonio en la batalla naval de Vila Franca, en aguas de la isla Terceira o de São Miguel (26 de julio de 1582). En 1583 una armada aún mayor (98 buques y más de 15.000 hombres) conquistó la propia isla Terceira, la última que se resistía.

El compromiso francés e inglés en aquella disputa reflejaba su creciente implicación en la guerra de Flandes más al norte. Después de que el intento dinástico de Anjou en los Países Bajos hubiera fracasado y él hubiera muerto, Isabel I firmó un tratado con los neerlandeses (20 de agosto de 1585) en el que acordó enviarles 6.000 soldados y 1.000 caballos y pagar la cuarta parte de sus necesidades de defensa, y nombró al conde de Leicester como comandante para dirigir el esfuerzo de

guerra tras el asesinato de Guillermo de Orange. La actitud española con respecto a Inglaterra y Francia tenía características similares. Comenzó con grupos disidentes, que ofrecieron a España su asesoramiento y apoyo mientras le presentaban una imagen optimista de las perspectivas para la intervención española. En el caso inglés, emigrados católicos desencantados sirvieron como emisarios. En las últimas sesiones del Concilio de Trento en 1563 hubo discusiones sobre el derrocamiento de Isabel para sustituirla por la reina María de los Escoceses. Felipe II recibió muchas proposiciones irreales de Roma sobre cómo hacerlo, pero después de 1580 quedó persuadido de que tal intervención era parte integral, como él mismo decía, de «la guerra en los Países Bajos que es tan santa como una guerra pueda serlo». En Francia los católicos al otro lado de los Pirineos y en la frontera nororiental (Picardía, Champaña) pedían hombres y dinero a España para inclinar a su favor las guerras civiles. Allí también Felipe II parecía persuadido de que una intervención preventiva para impedir el acceso del hereje Enrique de Navarra al trono francés (se convirtió en heredero directo tras la muerte de Anjou en 1584) no solo era necesaria, sino acorde con la voluntad de Dios.

En cada caso hubo una «guerra fría» preliminar, marcada por la tensión y los complots diplomáticos. En 1570 un financiero florentino, Roberto Ridolfi, que había participado en el «levantamiento de los condes del norte» en Inglaterra el año anterior, trató de interesar al duque de Alba y a Felipe II en la invasión de Inglaterra y el destronamiento de Isabel. Aquel complot fue descubierto y el mensajero de Ridolfi fue detenido y torturado. Basándose en las pruebas que reveló, el duque de Norfolk fue detenido y ejecutado en 1572. En noviembre de 1583 Francis Throckmorton, primo de la primera dama de la reina, fue acusado de conspirar para asesinar a esta y entronizar a la reina María de los Escoceses, esta vez con el apoyo del duque Enrique de Guisa, primo de María, y de Felipe II. En septiembre de 1584 los hermanos de Guisa (Enrique, Luis, cardenal de Lorena y arzobispo de Reims, y Carlos, duque de Mayenne), se reunieron en Nancy para constituir la segunda Liga Católica o Santa Liga, compuesta por nobles descontentos ultracatólicos y un movimiento radical de parisinos, convencidos de que era su deber impedir que el hereje Enrique de Navarra accediera al trono. En diciembre de 1584 (o más probablemente en enero del año siguiente) Enrique de Guisa firmó un tratado secreto con España en la sede de la familia en Joinville (Champaña) por el que Felipe II

prometía pagarle una pensión anual de 200.000 *écus* si de Guisa conseguía, a la muerte del rey Enrique III, instalar en el trono a un príncipe de la sangre católico (Carlos, cardenal de Borbón). En octubre de 1585, en otra conspiración para asesinar a la reina Isabel (La Conspiración de Babington, llamada así por Antony Babington, un católico inglés cuyas revelaciones llevaron a la ejecución de la reina María de los Escoceses en Fotheringay el 6 de febrero de 1587), Felipe II se comprometió personalmente en la *Empresa de Inglaterra*.

Los planes españoles para una invasión de Inglaterra se remontaban al verano de 1559, cuando Felipe II abandonó los Países Bajos para dirigirse a España. Entonces, y también después, rechazó la propuesta como demasiado arriesgada y poco política. Había desempeñado cierto papel en la reconstrucción de la armada inglesa en 1557-1558 y conocía su potencial. Podía acomodarse con un régimen protestante moderado bajo Isabel I, con tal que no atentara contra la seguridad de sus dominios. Pero aquella valoración comenzó a cambiar a principios de la década de 1580 tras el viaje de circunnavegación de Sir Francis Drake en 1577-1580, el aumento de la piratería inglésa en el Atlántico y en el Caribe, su intervención en las Azores en apoyo de los rebeldes portugueses, culminando con el envío de su fuerza expedicionaria a los Países Bajos en 1585. Los preparativos españoles para la formación de la Grande y Felicísima Armada comenzaron, sin ninguna declaración formal de guerra, a principios de 1586. Costó más de dos años reunir, casi desde cero, la fuerza naval proyectada. Aquel enorme compromiso puso a prueba los esfuerzos y recursos del Estado español, retrasando la partida de la flota en 1588 hasta bien avanzada la estación. Cuando los 122 barcos llegaron frente a Finisterre a finales de junio, las dificultades estratégicas de la operación no se habían resuelto todavía. El duque de Parma había advertido con razón que no se podía emprender hasta reconquistar un puerto suficientemente grande en la costa neerlandesa, y que eso distraería recursos de la campaña en los Países Bajos. Obligado a mantener sus fuerzas cerca de la costa al principio del verano de 1588, finalmente renunció a sus esperanzas, manteniendo la tripulación en sus propios barcos hasta que la Armada llegó al Canal de la Mancha.

Las tormentas en el golfo de Vizcaya frustraron dos intentos ingleses de detener a los buques españoles en junio y julio. El 29 de julio la flota inglesa de 66 navíos, cuyos mandos dudaban de que la armada española se decidiera a emprender su expedición con la estación tan

avanzada, permanecía anclada en Plymouth pero consiguió salir del puerto ayudada por botes de remos y amparada por la oscuridad, haciendo frente el día 31 a la enorme medialuna de los barcos españoles, que mantuvieron la formación pese a los numerosos intentos ingleses de romperla y al empleo de buena parte de sus municiones. Solo perdieron dos galeones, el *San Salvador* y el *Nuestra Señora del Rosario*, en ambos casos debido a accidentes, y prosiguieron su avance hacia la costa neerlandesa. Pero entonces el almirante español, el duque de Medina-Sidonia, decidió fondear en el puerto de Calais el 6 de agosto, a la espera de las tropas del duque de Parma, lo que ofreció al almirante John Hawkins la oportunidad para lanzar 8 brulotes en llamas contra las naves españolas, que trataron de escapar del incendio saliendo del puerto. Los fuertes vientos empujaron entonces a la flota española hacia el mar del Norte. Aunque solo perdió en aquella ocasión cuatro buques, el resto se vio obligado a seguir hacia el norte. La gran mayoría de las pérdidas españolas se produjeron cuando su flota rodeaba por el norte las Islas Británicas de regreso a casa.

Aquella derrota planteó dudas sobre la invencibilidad española, y no solo entre los rebeldes neerlandeses y entre los adversarios de la Liga Católica en Francia, a la que el ejército español se vio obligado a ayudar en 1590 y de nuevo en 1592. El teatro estratégico español se expandía a medida que sus compromisos militares se multiplicaban en Bretaña, Picardía, Normandía, Languedoc y (vía el duque de Saboya) en el Delfinado y en Provenza. Entretanto el estatúder neerlandés, Mauricio de Nassau, lanzó varias ofensivas que expulsaron a los españoles de los Países Bajos septentrionales y aseguraron sus fortalezas junto a los ríos.

La Liga Católica en Francia

La muerte del último heredero directo al trono francés (François de Valois, duque de Anjou) el 10 de junio de 1584 abrió una pugna por la sucesión, que junto con las fracturas religiosas sacudió los fundamentos de la política dinástica. Nadie había previsto que la sucesión en un Estado dinástico unitario con un reinado sagrado pudiera quedar en manos de un príncipe protestante, Enrique de Borbón, rey de Navarra. Su patrimonio en tierras, la mayor parte del cual provenía de la heren-

cia Albret-Foix-Armagnac de su madre Juana de Albret, era enorme. El reino pirenaico de Navarra había sido en su mayor parte conquistado por España, pero todavía quedaba una pequeña parte de él, vinculada al principado independiente de Béarn. Allí las mujeres podían heredar, las reinas podían gobernar por derecho propio y sus gobernantes podían ser depuestos por no atenerse a sus costumbres. Bajo la influencia de la reina Juana, el principado se convirtió en una fortaleza calvinista. El protestantismo que Enrique había heredado de su madre estaba entrelazado con el destino de Béarn. De su padre (Antonio de Borbón) había heredado sin embargo una aspiración distante al trono francés y la tradición de rechazar cualquier camisa de fuerza confesional. Antonio de Borbón, mortalmente herido en el asedio de Ruán en 1562, había sido trasladado en una barcaza por el Sena hasta Les Andelys, en la Alta Normandía, donde murió tras la misa y los últimos ritos que le brindó un sacerdote católico, expresando su deseo de vivir y morir según la confesión de Augsburgo y pidiendo a un médico calvinista que le leyera las Escrituras.

Después de que Enrique de Navarra se casara (contra los deseos de su madre) con la católica Margarita de Valois en 1572, abjuró del protestantismo tras la matanza de San Bartolomé, tan solo para recuperarlo una vez más cuando abandonó la corte francesa cuatro años después. A mediados de la década de 1580 se había rodeado de protestantes y católicos leales a la causa de su sucesión al trono francés, que presentaba en su país y en el extranjero como una cuestión de predestinación principesca. Rechazó la conversión religiosa para acomodarse a las necesidades del momento y aprovechó su rechazo como forma de reafirmar su autoridad sobre otros.

Esos otros en cuestión eran los hermanos de Guisa: Enrique, Carlos y Luis, hijos de Francisco I de Lorena y II de Guisa. Los de Guisa no eran ni de lejos tan ricos como la familia de Borbón-Navarra, pero buscaron el apoyo de su primo el duque Carlos III de Lorena y más allá de él el de España. Los de Guisa habían sido marginados por Enrique III y su descontento alimentaba su apoyo a la causa católica, llevándoles a insertar la derrota de la herejía protestante en Francia en un proyecto más amplio. En una carta al embajador español en Francia, don Bernardino de Mendoza, fechada el 2 de abril de 1587, Enrique de Guisa le dio su palabra de que «no descabalgaría de su caballo» hasta que se restableciera la religión católica en Francia y sus adversarios fueran derrotados. Esto fue dos meses después de la ejecución de su

prima María Estuardo en Inglaterra, de la que se tuvo noticia en París el 1 de marzo; aquel acontecimiento advertía de las «crueldades» a las que estaban sometidos los católicos ingleses (y por extensión de las que podían esperar del eventual ascenso de Enrique de Navarra al trono de Francia), y demostraba que se podía cortar una cabeza dos veces coronada para truncar una sucesión religiosamente inconveniente (que es por lo que fue ejecutada María Estuardo). En París circulaban folletos que acusaban a Enrique III por no haber salvado a su cuñada, difundidos al parecer por *Les Seize*, un consejo de burgueses allegados a la Liga Católica que representaban a los dieciséis distritos de París. La Liga Católica era en buena medida una creación de los medios en la que los impresores parisinos llevaban la iniciativa, seguidos a su debido tiempo por otros centros de impresión en Francia. Los historiadores partidarios de los Borbones desdeñaban a aquel grupo considerándolos fanáticos, pero en realidad gozaban del apoyo de muchos ciudadanos. Gracias a un soplo, Enrique III escapó a dos golpes de Estado en febrero y marzo de 1587, pero un tercero, el 2 de septiembre de 1587, estuvo a punto de costarle la vida.

Los de Guisa tenían una relación ambigua con *Les Seize*, una organización que hubieran preferido que no existiera y que no podían controlar fácilmente. Enrique de Guisa no tenía ningún plan más allá del de movilizar las lealtades católicas. Probablemente habría preferido dedicar sus energías al campo de batalla, pero de algún modo se vio obligado a participar en aquella liza publicitaria para hacer valer su estima e imponer su voluntad al rey. Era un juego peligroso, especialmente porque el rey conocía los pactos de los de Guisa con los españoles y sospechaba (con buenas razones) que los libelos que circulaban sobre sus relaciones homosexuales con los *mignons* formaban parte de una campaña de desprestigio destinada a derrocarle. El 9 de mayo de 1588 la entrada del duque de Guisa en París se convirtió en un desfile de la victoria. Cuando el rey ordenó a los mercenarios suizos entrar en la capital al amanecer del 12 de mayo se encontraron con la insurrección que se suponía que debían evitar, habiéndose bloqueado las calles con barricadas de cadenas, reforzadas con adoquines, barriles y trancas como respuesta al llamamiento del Consejo de los Dieciséis. Aquella misma tarde el duque de Guisa salió a la calle como vencedor, luciendo unos calzones de satén blanco, para ser saludado como el salvador de París. Al día siguiente Enrique III huyó de la capital por el jardín de las Tullerías para refugiarse en Chartres, sufriendo una terrible humillación.

Aquel juego del gato y el ratón prosiguió durante el resto del año. Enrique III, debilitado por el colapso de su autoridad, convocó a una asamblea de los Estados Generales en Blois el 16 de octubre de 1588, en la que esperaba recuperar la iniciativa; pero de Guisa, haciendo valer los sentimientos de los delegados en favor de la Liga, aprovechó la ocasión para imponerse una vez más sobre el rey. En la mañana del 23 de diciembre fue llamado a los aposentos del rey, donde los miembros del cuerpo de guardia lo asesinaron, sucediendo lo mismo con su hermano el cardenal Luis II de Lorena la mañana siguiente. El rey lo llamó un *coup de majesté*, Étienne Pasquier un *coup d'état*; el papa Sixto V lo llamó acto tiránico y excomulgó a Enrique III el 24 de mayo de 1589.

Cuando se difundió la noticia de la muerte de los de Guisa se produjo un levantamiento espontáneo de los católicos contra el rey. El 1 de enero se expuso el asesinato en un mural en la Iglesia de Sainte-Geneviève-des-Ardents de la capital. Al día siguiente las tumbas de algunos *mignons* fueron asaltadas y saqueadas y el escudo de armas real arrancado de los edificios de la ciudad. Veinticuatro horas después tuvo lugar la primera de muchas procesiones. El 7 de enero los teólogos de la Sorbona aprobaron una «retirada de obediencia» a Enrique III, ahora llamado simplemente «Enrique de Valois» o, en el anagrama atribuido al predicador de París Jean Guincestre, «Villano Herodes». Conocidos realistas huyeron de la ciudad cuando el Parlamento fue purgado el 13 de enero y su primer presidente, Achille de Harlay, encarcelado. Se constituyó un nuevo gobierno municipal de la Liga con un Consejo de la Unión para coordinar sus actividades con otros ayuntamientos simpatizantes de la Liga. Casi sin pedirlo Carlos de Mayenne, el único hermano de Guisa que al no encontrarse en Blois había escapado a la venganza del rey, tenía una causa para luchar por ella, un gobierno provisional para trabajar con él y un enemigo al que derrotar.

El enemigo era el rey legítimo, lo que hizo parecer a la Liga y a Mayenne mas antimonárquicos de lo que eran realmente. Sin muchas otras opciones a su alcance, Enrique III hizo causa común con Enrique de Navarra y juntos reunieron un ejército de 40.000 hombres para asediar París en el verano de 1589. La mañana del 1 de agosto el monje dominico Jacques Clément apuñaló en su cuartel general en Saint Cloud al rey, quien murió un día después. Jacques Clément fue muerto por la guardia personal del rey. Para la Liga Católica era un mártir inspirado por Dios, mientras que el último rey Valois solo merecía vitu-

perio. Retrospectivamente aquel fue el momento de mayor prestigio para la Liga, cuyo problema para conjugar catolicidad y reinado no había hecho más que comenzar.

Su candidato al trono era el tío octogenario de Enrique de Navarra, Carlos de Borbón (Carlos X), a quien aquel mantenía prisionero en la fortaleza de Maillezais sin permitirle ningún contacto con el mundo exterior; no tenía herederos directos y murió allí el 9 de mayo de 1590. En su nombre, y bajo la ficción de su autoridad, Mayenne y la Liga establecieron un gobierno provisional, con lo que estiraron aún más la ficción legal de la separación entre Estado y rey, ya que no estaba claro en qué medida Mayenne podía ejercer los poderes reales de nombrar magistrados, decidir sobre elecciones municipales controvertidas y nombrar obispos en nombre del rey. Esas cuestiones preocupaban a la Liga cuando Los Dieciséis se convirtieron en un bloque de poder municipal que pretendía gobernar París. Mayenne, sin ningún éxito militar que lucir y ante el aumento de las críticas hacia su gobierno, decidió purgar al Consejo General de París en marzo de 1590.

La mayor oportunidad de Mayenne para derrotar a Enrique de Navarra se había producido en agosto de 1589, cuando con menos de 12.000 soldados en su ejército tuvo que retirarse a Dieppe para esperar refuerzos ingleses. Pero Mayenne, a pesar de disponer de más del doble de soldados, no consiguió desalojarlo de las trincheras en torno al castillo de Arques (21 de septiembre de 1589). El 30 de octubre el ejército de Enrique apareció ante las murallas de París, y el 14 de marzo de 1590 ambos ejércitos volvieron a enfrentarse, ahora en Ivry. Una vez más las fuerzas de Enrique de Navarra eran menores que las de sus adversarios, pero solo le llevó una hora desalojar a Mayenne del campo de batalla. Más de 6.000 seguidores de la Liga perdieron la vida y nació un mito. Enrique IV les dijo a sus tropas en vísperas de la batalla que siguieran la pluma blanca de su yelmo si sus estandartes eran capturados, y aquella bizarría fue tenida como aprobación divina de su derecho al trono.

La victoria en Ivry parecía anunciar un largo asedio de París, que fue sin embargo roto por convoyes de socorro desde Parma a principios de septiembre de 1590, aunque para entonces habían muerto de hambre más de 3.000 parisinos. Aumentaron las recriminaciones mutuas entre rumores de que el Borbón tenía espías en la ciudad o de que podría convertirse al catolicismo. Los simpatizantes realistas (conoci-

dos como *politiques* por sus oponentes) se convirtieron en blanco de sospecha. En el otoño de 1591 activistas de Los Dieciséis formaron un nuevo Consejo de los Diez para reforzar la seguridad de París. Confeccionaron una «lista roja» (*papier rouge*) sobre la que estaba marcado el destino de los sospechosos («P», «D» o «C», esto es, *Pendu, Dagué* o *Chassé* [«colgado, apuñalado o expulsado»]). El 15 de noviembre de 1591 el principal magistrado del Parlamento de París fue detenido por órdenes del Consejo junto con otros dos jueces, siendo los tres sumariamente ejecutados en prisión. El regreso de Mayenne a la capital el 28 de noviembre señaló el fin de Los Dieciséis cuando sustituyó al gobernador de la Bastilla, disolvió el Consejo de los Diez y dio orden de colgar a tres de los Dieciséis líderes; los demás huyeron o se ocultaron.

La razón de Mayenne para liquidar a Los Dieciséis no era únicamente lo sucedido en París: el 2 de septiembre el Consejo de los Diez había escrito a Felipe II para invitarle a asumir la corona francesa, lo que puso sobre la mesa la cuestión para la que Mayenne no tenía solución, la de la sucesión real. Tras la muerte de Carlos X, los seguidores católicos solo podían imaginar que se hallaban en un interregno y que correspondía a los Estados Generales elegir un nuevo gobernante. En enero de 1593 Mayenne los convocó por fin (o más bien una asamblea constituyente con los restos) en París. En febrero llegó el duque de Feria como enviado personal de Felipe II para promover la elección al trono de la infanta española Isabel Clara Eugenia. La propuesta tenía cierta lógica dinástica, ya que era nieta de Enrique II y Catalina de Medici, pero era una interferencia demasiado abierta en los asuntos franceses. De hecho, Feria había hecho ya varias promesas a Mayenne si apoyaba la propuesta. El 14 de mayo la candidatura de la infanta fue oficialmente presentada a los Estados Generales.

Tres días después, el 17 de mayo, Enrique de Navarra anunció su intención de convertirse de nuevo al catolicismo. Con aquella decisión pretendía consolidar las opiniones a favor de una solución navarrista en los estados de la Liga y otros. El 20 de junio los delegados de la Liga declararon que no podían aceptar como soberano a un príncipe (o princesa) extranjero y una semana después, el 27 de junio, el Parlamento de París acordó un texto que exigía que Mayenne respetara la ley sálica como «ley fundamental» del reino. Mientras que los predicadores de París denunciaban a Enrique de Navarra como un hereje poco fiable que había cambiado ya de chaqueta varias veces, comenzó a cir-

cular un libelo titulado «Sátira menipeana» [por Menippo, filósofo cínico del siglo III a. e. c.], que presentaba a los diputados de la Liga como intoxicados con una droga española llamada «catholicon» (una píldora con el aspecto de un doblón español). La conversión de Enrique de Borbón tuvo lugar finalmente el 25 de julio de 1593 en Saint Denis, el sepulcro de los reyes de Francia. No es cierto que dijera «París bien vale una misa», aunque la frase sugiere la nueva lógica política de la «razón de Estado» que iba emergiendo como respuesta a los conflictos político-religiosos. Él mismo la llamó «voltereta», indicando los riesgos que sabía que estaba corriendo. La abjuración abrió así la puerta a una lenta reconciliación en Francia, comenzando con una tregua general (seis días después de la abjuración) y una declaración el 27 de octubre de que todos los que se unieran al rey serían automáticamente perdonados. Enrique IV entró en París con sus fuerzas al amanecer del 22 de marzo de 1594 sin que se disparara apenas ningún tiro. Mientras avanzaba hasta la catedral de Notre-Dame, la guarnición española salía discretamente por otra puerta.

Religión y política

El uso de la violencia para mantener por la fuerza una comunidad de creencias se convirtió en una cuestión controvertida en la política dividida de la Cristiandad de finales del siglo XVI. Su cultura política había desarrollado, en la teoría y en la práctica, formas de controlar la violencia y de acentuar la legitimidad del gobierno y la autoridad en nombre de la comunidad. El código del honor caballeresco determinaba qué violencia era aceptable y cuál no lo era y alentaba ciertas valoraciones sobre lo que constituía un comportamiento legítimo en la guerra y lo que no. Los instrumentos del derecho, la Iglesia y la autoridad urbana se sobreponían cada vez más a la búsqueda privada de venganza, las riñas y otras formas de violencia interpersonal. En el siglo XVI el Estado iba desempeñando un papel más importante en la vida de la gente, especialmente en Europa occidental.

La Reforma proporcionó las circunstancias y argumentos para poner límites a los poderes reclamados por los estados. No es una coincidencia que la violencia surgida en la vida política fuera más feroz allí donde los poderes de los estados eran mayores y donde la influencia

del cambio religioso era más impugnada. Tampoco es sorprendente que los argumentos sobre la violencia —sobre limitar el poder de los estados para ejercerla y dar a otros la responsabilidad de controlarla— se oyeran primero en las comunidades de exiliados y emigrantes, donde eran más fuertes las convicciones políticas. Las ideas sobre «el derecho de resistencia» y «el derecho a la rebelión» tenían una dinámica que pasaba por encima de las fronteras nacionales y en último término también de las confesionales, y que reflejaba los conflictos con los que estaban relacionadas.

Juan Calvino, el teólogo al que las primeras comunidades protestantes en el exilio se dirigían en busca de consejo, entendía las ansiedades que provocaba el cambio religioso. En la primera edición de su *Institutio Christianae Religionis* decía que solo Dios tenía el poder de tratar con los príncipes tiránicos. Cabía esperar que los individuos que se negaran a obedecer a la autoridad legítima pagaran el precio por ello, por lo que se les aconsejaba que vivieran lejos del alcance de un tirano. Sin embargo, bajo la influencia del teólogo Pierre Viret, Calvino introdujo ciertos matices. En el pasaje final de la edición de 1559 de la *Institutio* reconocía que podía haber autoridades intermedias, como los *éforos* [supervisores] de la antigua Esparta, a quienes correspondía «restringir la voluntad de los Reyes». Así es como los teólogos luteranos de Hesse y Sajonia justificaban la resistencia de los príncipes al emperador en la década de 1540, que había reaparecido en el asedio a Magdeburgo en 1551. Calvino se negaba a ir más lejos y a conceder ninguna legitimidad al individuo privado que se rebelaba contra la autoridad.

Pero ese no era el caso de los exiliados ingleses en Renania. John Ponet argumentaba (en *A Shorte Treatise of Politike Power*, 1557), al igual que John Knox (en *The First Blast of the Trumpet*, 1558) y Christopher Goodman (*How Superior Powers Ought to be Obeyed*, 1558), que la resistencia contra la autoridad establecida podía ser lícita, aunque diferían en detalle sobre las justificaciones que ofrecían. Knox, escribiendo con un estilo profético, consideraba la gobernación de las reinas (María de Guisa, María Estuardo y María Tudor) como algo opuesto a la voluntad de Dios, comunicada a todos los hombres mediante la naturaleza. Eran tiranas por sus propios actos y esto justificaba el recurso a las armas de los hombres piadosos (aunque en sus textos escoceses era menos tajante). Ponet se mostraba más atento al derecho y los precedentes. Admitiendo que el pueblo inglés había depuesto a otros tiranos en el

pasado, advertía sin embargo: «Los hombres cristianos deberían considerar y sopesar los mandamientos, antes de apresurarse a hacerlos, a ver si son contrarios o repugnantes a los mandamientos de Dios y a la justicia; porque si fuera así son crueles y malvados, y podrían no ser obedecidos».

Esas eran las raíces de los argumentos en favor de un «derecho de resistencia» expresado por quienes el autor católico William Barkley denominaba «monarcómacos» en su obra *De regno et regali potestate* (1600), y que pretendían «derrocar la monarquía» (*monarchiam demoliri*). Las obras «monarcómacas» más notorias, concebidas en parte antes pero publicadas después de la matanza de San Bartolomé, incluían la *Franco-Gallia* (1573), de François Hotman, *De jure magistratuum* (1574) de Théodore de Bèze y una obra publicada en Basilea en 1579 en la que al parecer participó Philippe du Plessis- Mornay, hombre de confianza de Enrique de Navarra (publicada bajo un seudónimo que recordaba a Lucio Junio Bruto, el fundador republicano de Roma, y a Marco Junio Bruto, uno de los asesinos de César) titulada *Vindiciae contra Tyrannos* («Defensas» —pero también «Venganzas» y «Recriminaciones»— «contra los tiranos»). En aquel momento eran algo más que textos teóricos. Trataban la cuestión de los límites de la obediencia política a un nivel general. Beza resucitó la idea de un «contrato» legal y lo vinculó a la concepción teológica de un «pacto jurado», ya que para él no se trataba únicamente de un pacto entre pueblo y gobernante, sino también entre Dios, gobernante y pueblo. El pueblo podía exhortar la sanción de Dios contra un gobernante que rompiera sus compromisos (con el pueblo o con Dios). Hotman desplegó su conocimiento de la historia de los francos para demostrar, según él suponía, que habían depuesto a reyes que abusaban de sus poderes mediante una «asamblea pública». Aquella autoridad podía resucitar. El autor de las *Vindiciae contra Tyrannos* argumentaba además que el pueblo no solo debía desobedecer y resistirse a un príncipe cuya autoridad fuera tiránica y que dañara a la verdadera Iglesia, sino que también podía recurrir a príncipes extranjeros que profesaran la «religión verdadera» pidiéndoles ayuda.

Tales argumentos, aunque no reconocidos explícitamente, tuvieron su efecto sobre los católicos que, en circunstancias similares, buscaban razones para limitar o rechazar la autoridad política constituida. En España sus ideas encontraron eco en los escritos de los jesuitas Emmanuel Sá, Tomás Sánchez de Córdoba y Juan de Mariana. Este

último había sido académico en Roma, París y los Países Bajos antes de regresar a España en 1574 para convertirse en una figura importante en la Inquisición de Toledo. En su *De Rege et regis institutione* [Del rey y la institución real] (1599) argumentaba que, aunque los soberanos recibían su autoridad en último término de Dios, era mediada en realidad través de las comunidades.

Los reyes tenían que ponerse al servicio del pueblo, que podía juzgar en nombre de Dios lo que los reyes hacían. La desafección era un juicio que los príncipes debían atender o afrontar las consecuencias en términos de sanción inspirada por Dios (lo que podía incluir la destitución o destronamiento por un medio u otro). Mariana aprobaba explícitamente el acto regicida de Jacques Clément, refiriéndose a él como «la gloria eterna de Francia». Frente a la creciente incidencia de los atentados contra los gobernantes de las comunidades cristianas, la «obligación mutua» entre gobernante y gobernado —la que garantizaba el amor del pueblo hacia su príncipe— nunca había parecido tan alejada de la realidad. Es apenas sorprendente que las contiendas sobre religión durante la segunda mitad del siglo XVI llevaran en algunos lugares a una concepción más absoluta del poder, y en otros a un distanciamiento del Estado con respecto a la política confesional.

«PATRIA» Y RELIGIÓN

La idea de «nacionalidad» existía ya en aquel período y era a menudo evocada como parte de las discusiones sobre la religión, pero la gente entendía por ella distintas cosas y la aplicaba de forma contradictoria. Los soldados que combatían por Carlos V en la batalla de Mühlberg (1547) gritaban «¡Santiago y cierra España!» aunque muchos de ellos no eran españoles y ni siquiera de los dominios Habsburgo. Los que servían en los ejércitos neerlandeses en 1576 escribían a los amotinados del otro bando: «Somos de la misma nación que vosotros, todos españoles». Las crónicas de la península Ibérica equiparaban España con Castilla y su lengua, algo que no concordaba con la apreciación de pertenencia de otros reinos de la península. Felipe II invitó a una respuesta nacional frente a la captura de la flota española y el saqueo de Cádiz por el conde de Essex en 1596, pero las Cortes de Castilla del año antes eran ya escépticas sobre tales llamamientos, respondiendo

que la única comunidad que existía en aquel momento era «una miseria común para todos».

La Reforma añadió no obstante significado a la nacionalidad. Lutero apelaba a los alemanes contra la Roma escurridiza y corrupta. Los protestantes franceses resucitaron los mitos de los galos libres, cuyas libertades eran consagradas en asambleas que elegían y deponían a los gobernantes. En los principados protestantes alemanes las referencias a la patria se hicieron más insistentes. Guillermo de Orange se presentaba a sí mismo como salvador de la «patria» y como un «patriota», pese a que era de origen alemán, hablaba preferentemente francés y tuvo que refutar públicamente la acusación de que era un extranjero en los Países Bajos.

Para la mayoría de la gente *patria* significaba su ciudad o provincia natal, el «país, patria, ciudad, pueblo, aldea o cualquier otro lugar donde ha nacido cada uno», como decía un diccionario neerlandés en 1562. En neerlandés la palabra *Vaderland* significaba también «puerto» en las traducciones de la Biblia de Lutero, que daban una particularidad religiosa a la evocación patriótica en la rebelión neerlandesa; pero sus seguidores estaban más unidos por su hispanofobia que por su patriotismo. En sus iglesias existían todavía distinciones entre holandeses, brabantinos y valones. El creciente exilio en la Reforma alimentó un patriotismo que romantizaba el pasado de un país que nunca había existido y alimentaba la xenofobia que distorsionaba el presente y envolvía el futuro.

La conciencia nacional inducía a quienes creían en la comunidad cristiana a aglutinar mitos sobre un pasado colectivo en el que el pueblo poseía y ejercía colectivamente un papel positivo. Estudiosos del presente y del pasado daban a su historia una nueva veracidad llevando a la imprenta las pruebas históricas de mapas del pasado. El resultado fue notable, especialmente en la Europa protestante, donde los levantamientos de la Reforma crearon nuevos estados o hicieron ver a la gente los antiguos bajo una nueva óptica. A finales del siglo XVI había cuatro historias recientemente publicadas de Escocia, una de Dinamarca y otra de Suecia, más de catorce de Polonia y cinco de Bohemia y Hungría, respectivamente. Los autores protestantes ingleses evocaban el pasado con distintos términos («Inglaterra», «Bretaña» o «Albión»), pero cuando lo proyectaban sobre el presente institucionalizado adquiría una etnocentralidad más definida, como se puede ver tanto en la Crónica de los reyes ingleses de Holinshed como en la matirología de Foxe. Los estudiosos-juristas franceses delinearon

la encarnación de su mito nacional en organismos vivos que formaban parte de la comunidad, especialmente sus tribunales soberanos y su Iglesia (galicana). Cuando los estudiosos ingleses del derecho común evocaban la antigua constitución, imaginaban una comunidad a la que pertenecían y contribuían. Pero era precisamente esa comunidad lo que el torbellino civil y religioso del período posterior a la Reforma ponía en duda.

13

LA VIDA ENTRE DIVISIONES RELIGIOSAS

Convicción y conformidad

«La religión reformada es buena o es mala; no puede ser una cosa intermedia [...] Hay tan poco en común entre la enseñanza reformada y las fantasías romanas como entre el blanco y el negro.» Esta opinión de un calvinista neerlandés, publicada en 1579, era repetida desde ambos lados de la frontera religiosa emergente en la Cristiandad occidental. El jesuita inglés John Radford pensaba que protestantismo y catolicismo estaban «tan alejados como el cielo y el infierno». Esas divisiones solían presentarse como parte de la lucha cósmica entre Cristo y el Anticristo, entre Dios y el Diablo. Solo un vacilante cobarde, decía el clérigo londinense William Gouge, podría dejar de «mostrar un sagrado celo en nuestra cólera». Esas eran opiniones clericales, y si bien es cierto que en la segunda mitad del siglo XVI los clérigos llevaban la delantera en la conversión de las convicciones religiosas en un instrumento para reforzar la autoridad eclesiástica e imponer la uniformidad confesional, sus opiniones encontraban gran eco entre los laicos. En 1615 el pastor calvinista del pueblecito neerlandés de Wassenaar fue convocado ante el sínodo por su propio rebaño, que se quejaba de que predicaba «sin condenar al papado y otras sectas». Los funcionarios de la diócesis de Ulm señalaban que los ciudadanos conocían lo que estaba en juego en la controversia polémica pero no sabían recitar los Diez Mandamientos o el Padre Nuestro. En el período posterior a la Reforma el creciente cuerpo del martirologio católico y protestante así como la proliferación de narraciones de conversiones personales se desarrollaban con propósitos polémicos, pero surgían de la experiencia de gente enfrentada a incómodas disyuntivas religiosas.

Las identidades religiosas se manifestaban en el ritual y la liturgia que servían como indicadores en las disputas doctrinales, cuyas sutile-

zas podían no ser muy bien entendidas por muchos laicos, mientras que no se requerían grandes estudios para entender que las devociones a la Virgen María y a los santos tenían que ver con el poder de determinadas figuras para interceder ante Dios. De igual modo, la comunión en ambas especies, el vino con obleas o pan, era fácilmente percibida como símbolo del sacerdocio de todos los creyentes, pero si la comunión llegaba como hostia o como un trozo de pan, si se recibía de pie o sentado, dónde se situaba la mesa de la comunión, si se exorcizaba a los niños y en caso de hacerlo cuántas veces eran rociados con agua bendita, y si el sacerdote llevaba una vestimenta especial o no, todas esas distinciones eran discutidas y adquirían una importancia imposible de entender sin tener en cuenta la relevancia de la conformidad religiosa.

Desde los primeros días de la Reforma protestante en Wittenberg se había abierto la posibilidad de que hubiera ceremonias y rituales que no hubieran sido específicamente prohibidas u ordenadas por Dios y que podían permanecer como «cosas indiferentes» (*adiaphora*). Aceptar que hubiera cuestiones religiosas sobre las que uno podía estar de acuerdo o en desacuerdo fue objeto de un amargo debate. A raíz del *Interim* de Augsburgo (el decreto imperial de 1548, primer paso hacia la legalización del luteranismo en el imperio), aquella discusión supuso una escisión abierta entre (gnesio-) luteranos y «felipistas» (los seguidores de Felipe Melanchthon), que pretendían un acomodo con el emperador para llegar a una paz civil. La disputa volvió a surgir en Inglaterra en las controversias puritanas con los obispos isabelinos a finales del siglo XVI. El problema era que admitir que hubiera «cosas indiferentes» abría la puerta a la decisión individual. La conformidad religiosa cobró más importancia a medida que aumentaban los riesgos de disidencia. Creencias y prácticas idénticas, practicadas en todas partes del mismo modo y al mismo tiempo, debían manifestar una unidad a la que ahora se aspiraba aunque no hubiera existido nunca antes en la Cristiandad. A medida que las fronteras religiosas se hacían más amenazadoras, más importaba pertenecer a una comunidad cuya uniformidad fuera a la par con una mayor sensación de unidad espiritual.

El conformismo estaba muy profundamente inserto en la sociedad posterior a la Reforma. Aseguraba, por ejemplo, que aunque hubiera, cabe suponer, tantos hombres y mujeres homosexuales como en cualquier otra época, sus voces se dejaban oír rara vez al ser tan universal la presión social y moral ambiente y tan represiva la legislación contra los culpables de actos homosexuales. El conformismo religioso signifi-

caba en general compartir la opinión de los más cercanos en el banco de la congregación; pero había muchos para los que significaba algo más. El puritano inglés William Bradshaw, por ejemplo, se sentía más a gusto con los calvinistas del extranjero que con sus vecinos, miembros conformistas de la Iglesia establecida. Con la Cristiandad católica globalizada en mente, un embajador español en Suiza les decía a sus correligionarios de allí poco después de iniciarse la Guerra de los Treinta Años que «debían sentir un parentesco más próximo con un indio o africano católico que con un paisano [...] herético».

Para la mayoría de la gente el conformismo significaba hacer lo mismo que hacían los demás en su entorno inmediato, que era acudir a la iglesia local, cuyas campanas representaban la experiencia vivida dominante de la religión: una llamada a acudir a la iglesia o para avisar de un entierro, un matrimonio o un aniversario público. La iglesia local se solapaba con la vida cívica local. Organizaba la escuela elemental y distribuía la ayuda a los pobres. Las órdenes de la corte señorial local eran leídas en voz alta desde el púlpito y los boletines oficiales eran pegados en el porche. No acudir a la iglesia suscitaba la pregunta de si se pertenecía o no realmente a la comunidad. Ser excluido de los sacramentos por la excomunión era una marca de vergüenza. Tolerar a los excomulgados —y por extensión, a los inconformistas— era atraer la ira de Dios. En ese mismo sentido, cuando alguna catástrofe golpeaba a la sociedad local, la explicación más fácilmente disponible era que la comunidad había pecado colectivamente y debía aplacar la ira de Dios. El incendio que destruyó la ciudad inglesa de Dorchester en 1613 se convirtió en el primer acto de su conversión espiritual en fortaleza puritana ya antes de la guerra civil. La presión conformista nacía en las localidades pequeñas y probablemente crecía a medida que la cohesión social se veía más amenazada, la resistencia demográfica se debilitaba y las pautas climatológicas se hacían más inestables.

Sin embargo, la realidad de la división religiosa a finales del siglo XVI hacía que las fronteras emergentes se alzaran en el corazón mismo de las pequeñas poblaciones, y no solo entre estados y entidades políticas. La gestión de las tensiones resultantes dependía del tamaño y la capacidad organizativa de la minoría religiosa concernida, las habilidades diplomáticas de los dirigentes de la comunidad local y su capacidad de alcanzar un acuerdo mutuo, y la existencia o no de presiones exteriores, incluidas las de individuos interesados en agitar a la población. Retrospectivamente podemos examinar dónde y cuándo se

producían los chispazos detonantes. Las procesiones, días de fiesta y funerales eran momentos en los que el espacio público era ocupado exclusivamente por una religión y en los que la gente se hallaba físicamente próxima. Los objetos venerados —las imágenes de santos, reliquias, exposiciones itinerantes del Santísimo— se mostraban a todo el mundo. Quienes no tomaban parte quedaban marcados. El poeta libertino francés Théophile de Viau recordaba una ocasión en que caminando con un amigo protestante por la ciudad católica de Agen en 1618 se cruzaron con un sacerdote ensotanado que portaba el viático, precedido por un acólito que hacía sonar una campanilla, cuando seguramente acudía a visitar a un parroquiano agonizante para realizar los últimos ritos. Mientras los viandantes caían de rodillas y se quitaban el sombrero, de Viau y su amigo se echaron atrás. Su irreverencia despertó la furia de la multitud y fue necesaria la intervención de un magistrado para salvarles la vida.

Lo que ocurrió en Agen formaba parte de la vida entre divisiones religiosas en lo que había quedado de la Cristiandad. Tales incidentes seguían siendo localizados y esporádicos en la mayoría de los casos porque el compromiso de la gente con sus creencias religiosas era menor que otros compromisos: no transgredir la ley, comportarse caritativamente con sus semejantes y aceptar el juicio de los mejores. La gente dividida por la religión seguía compartiendo mucho de lo que antes era común. El jesuita polaco Piotr Skarga lo reconocía cuando escribía sobre los protestantes polacos: «La herejía es mala, pero hay buenos vecinos y hermanos a los que estamos vinculados por lazos de amor en la patria común». Una comunidad enfrentada consigo misma era tan mala como una guerra civil en una comunidad cristiana. A raíz de la primera guerra civil francesa, cuando los protestantes conquistaron la ciudad de Lyon y devastaron su estructura eclesiástica, los magistrados insistían en que los niños de buena cuna desfilaran por la ciudad, de dos en dos y de la mano, protestantes con católicos, para recibir al rey Carlos IX con ocasión de su visita en 1564. Los miembros de las dos comunidades, vestidos idénticamente, prometieron al rey la lealtad de la ciudad. Solo las pequeñas cruces enjoyadas pegadas a los gorros de los católicos los distinguían de los protestantes. Aquello formaba parte de los mecanismos comunales de reparación de los que dependían las comunidades cristianas de finales del siglo XVI cuando se habían visto desgarradas por la violencia en nombre de la religión.

VIVIR JUNTOS PERO SEPARADOS EN TIERRAS SUIZAS Y ALEMANAS

Los primeros experimentos en cuanto a la vida en común con diversidad religiosa tuvieron lugar en Suiza y Alemania. Existían dos alternativas principales, y se ensayaron ambas. La primera consistía en negociar un espacio compartido, incluidos (en algunos lugares) los edificios y recursos eclesiásticos, algo que se conocía en el siglo XVI como un *simultaneum* (de *simul*, al mismo tiempo). La segunda suponía una segmentación de las comunidades en cuestión, de manera que cada una tuviera su propio espacio, que típicamente solía corresponder a la religión del gobernante. Esta última pauta fue la que estableció en tierras alemanas la Paz de Augsburgo (1555), cuyo principio dominante era que la configuración religiosa del espacio geográfico siguiera la inclinación religiosa de sus gobernantes; era conocida por la frase latina, utilizada por primera vez en 1586, *cuius regio, eius religio*.

La mayor parte de Suiza se dividió implícitamente según las líneas de esa segunda opción. Distintos cantones decidieron su afiliación confesional, dejando elegir a los que quedaban en minoría si permanecer y conformarse, o partir para vivir en otro lugar. Pero en el área donde habían tenido lugar las primeras «guerras religiosas» en la Cristiandad en el siglo XVI, las guerras Kappel primera y segunda (1529-1531), se ensayó la idea de compartir el espacio. En las tierras disputadas del cantón de Turgovia, al este del de Zúrich, el tratado que puso fin al conflicto en 1531 estableció acuerdos dispositivos por los que las congregaciones católica y reformada compartían las iglesias. Los sacerdotes católicos bautizaban y casaban a los miembros reformados de la congregación indiscriminadamente. Los abades visitaban a los clérigos reformados. La cancillería del obispo en Constanza nombraba a protestantes reformados para servir como pastores. La gente local mantenía el derecho a elegir colectiva e individualmente la fe a la que deseaban adherirse.

Turgovia contraviene la idea del siglo XVI como época de guerras religiosas, pero lo cierto es que durante las primeras décadas del siglo XVII los acuerdos funcionaron. Según los términos del tratado (*Landfrieden*) de 1531, cada parte gozaba de privilegios garantizados, lo que era interpretado por los católicos como el mantenimiento de los curas párrocos, los límites parroquiales y la jurisdicción espiritual del obispo de Constanza, mientras que los protestantes tenían derecho a

seguir rezando y reuniéndose a su modo. Ambos bandos aceptaban que las comunidades locales tomaran sus decisiones sobre la base del voto mayoritario. Los artículos del tratado garantizaban que los individuos que siguieran siendo católicos podrían practicar sus ceremonias en privado o en público «sin ser atacados u odiados», que era la cláusula que permitía compartir las iglesias para los servicios religiosos. Finalmente, se establecieron acuerdos para el reparto de las propiedades parroquiales en proporción al número de creyentes de cada fe. Que aquello funcionara era el resultado del equilibrio de fuerzas en la balanza religiosa, pero también de la percepción por parte de la gente de lo que era justo y lo que no lo era.

En tierras alemanas el experimento del pluralismo religioso se produjo a mayor escala, inducido por la Paz de Augsburgo. A los juristas que determinaron sus detalles les resultó difícil acomodarlo con la diversidad territorial del Sacro Imperio Romano. Aunque el acuerdo era «perpetuo» y sus términos gozaban de preferencia sobre otras leyes y privilegios, solo se aplicaba a los católicos y luteranos que suscribieron el tratado de Augsburgo. Zuinglianos, calvinistas y anabaptistas quedaban excluidos. Se concedió a los príncipes y caballeros imperiales el derecho a determinar la religión de sus territorios, mientras que a los súbditos que no desearan acomodarse se les concedió el derecho a emigrar (*ius emigrandi*). Las jurisdicciones eclesiásticas sobre los dominios de los gobernantes que decidieron hacerse protestantes fueron suspendidas. Las ciudades imperiales en cuyos territorios estaban presentes ambas confesiones en el momento de la Paz de Passau de 1552 debían ser biconfesionales. La cuestión más delicada era qué debía suceder en los territorios eclesiásticos. Frente a la oposición protestante coordinada, la cláusula de «reserva eclesiástica» (*reservatum ecclesiasticum*) declaraba que cuando un prelado principesco se hacía luterano debía renunciar a su obispado. Para apaciguar las sensibilidades de los príncipes protestantes, el rey Fernando emitió una declaración (*Declaratio Ferdinandea*) que garantizaba la libertad de conciencia a los nobles y ciudades protestantes dentro de tales territorios eclesiásticos. Esa declaración nunca formó parte de la Paz de Augsburgo, aunque los protestantes consideraban más tarde que así debía ser. Por encima de todo, los garantes de la paz eran quienes tenían mayor interés en la construcción de un marco viable para preservar la integridad del Reich: las dietas del imperio, sus funcionarios y juristas, y el emperador.

La historia del imperio a finales del siglo XVI es el resultado de la

Paz de Augsburgo como parte de la consolidación de su estructura administrativa y política. Es una historia de éxito frente a la continua expansión luterana, una contraofensiva católica en marcha y el problema de los excluidos de sus términos. Pese a las presiones en favor del conformismo religioso, los príncipes alemanes y sus funcionarios entendían que el imperio solo podía mantenerse con cierta dosis de pluralismo religioso, y que la contención y la flexibilidad eran necesarias si se quería preservar la paz común. Esa actitud fue fácilmente entendida por Fernando I, proclamado emperador en 1558. Había favorecido el acuerdo, y aun privado de las tierras ancestrales de los Habsburgo (con excepción de la *Österreichische Erblande*, o tierras hereditarias en Austria), Bohemia y Hungría, gobernaba una monarquía compleja cuyos dominios centrales eran insuficientes para mantenerla. Dependía de las dietas alemanas para defender una frontera oriental de 850 kilómetros, susceptible del ataque de los turcos. En una zona militarizada de más de 65 kilómetros de profundidad, requería más de 20.000 soldados para guarnecer las fortificaciones que minimizaban las incursiones en la frontera. A su muerte en 1564, las deudas de Fernando I llegaban a 10 millones de florines, el equivalente a cinco años de ingresos, tres cuartas partes de los cuales se iban en el pago de los intereses de esa deuda, mientras que las guarniciones en la frontera oriental necesitaban un millón de florines anuales, que era poco más o menos lo que debía a sus soldados cuando murió.

La situación era aún más delicada para su sucesor, Maximiliano II. Imbuido de un duradero rencor hacia Carlos V, quien había tratado de excluirlo de la sucesión alemana en 1551, hizo causa común con los príncipes alemanes, especialmente con los luteranos, allí donde se le presentó la ocasión. Fue elegido para la corona bohemia en 1562 y para la húngara un año después, y su corte se convirtió en un imán para quienes no estaban dispuestos a que se les introdujera con calzador un modo de pensamiento confesional. El predicador de su corte, Johann Sebastian Pfauser, era cripto-protestante. Su bibliotecario, Kaspar von Niedbruck, estaba en contacto regular con reformadores luteranos y colaboraba con el rigorista croata Matthias Flacius en una *Ecclesiastica Historia* (más conocida en alemán como *Magdeburger Centurien*), publicada a partir de 1559 y que presentaba la historia de la Cristiandad como la de una minoría que defendía la verdad divina contra las fuerzas del Anticristo y la iniquidad. También estaba en el entorno próximo de Maximiliano Jacob Acontius, antes de partir hacia Suiza e Ingla-

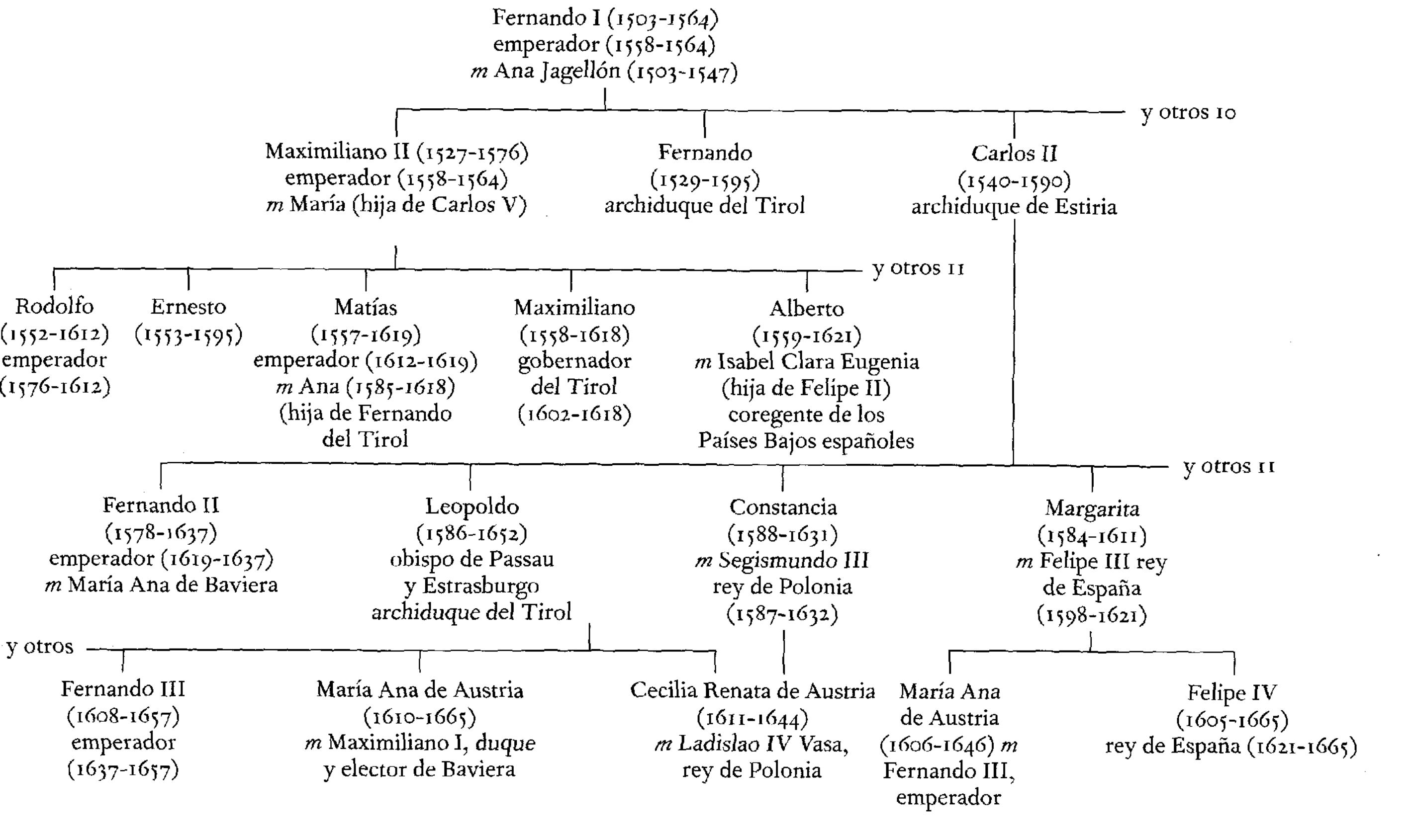
terra. En un *Diálogo* redactado para su patrón Habsburgo, le pedía que fuera una especie de nuevo rey David, buscando su propia vía hacia la verdad cristiana. Los esfuerzos clericales de encorsetar la verdad en la certeza confesional eran simplemente parte de las «estratagemas de Satán». Roma y Madrid insistían en los peligros de un emperador potencialmente protestante, y Maximiliano II ajustaba sus velas para asegurarse la sucesión tras la muerte de Fernando I en 1564.

Pero una vez convertido en emperador, Maximiliano II se comprometió con la Paz de Augsburgo tanto como su padre. Los príncipes protestantes del imperio apreciaban su retórica antipapal y sus gestos de simpatía hacia la causa luterana, mientras que los católicos aceptaban sin hacerse demasiadas preguntas sus proclamaciones de lealtad hacia la vieja doctrina, conscientes de que en la corte de los Habsburgo austríacos operaban presiones dinásticas que les eran favorables. El testamento del emperador Fernando I dividió la herencia en tres partes entre Maximiliano y sus hermanos. Maximiliano mantuvo Bohemia, Hungría y la alta y baja Austria, su hermano Fernando heredó la Vorlande (Vorarlberg, la parte más occidental de Austria y los territorios de los Habsburgo junto al Rin y más allá) y el Tirol. Carlos, aun más joven, recibió la Austria interior (Estiria, Carintia y Carniola).

Aunque Maximiliano se había quedado sin las comarcas más populosas de las tierras austríacas, mantenía el control de Linz y Viena y podía extraer rentas de Bohemia. Hungría, que quedaba fuera del imperio, seguía siendo una carga más que una bendición. Sin embargo las cortes de Innsbruck (archiduque Fernando II) y Graz (archiduque Carlos II) se convirtieron en criaderos de resurgimiento católico, patrocinando movimientos revisionistas contra Maximiliano. Viena quedaba ahora muy lejos del imperio y más vulnerable a las incursiones turcas. Innsbruck se hallaba en la ruta tradicional desde Viena hasta el Rin, y Graz en la que iba desde el sur de los Alpes hasta Italia. La alternativa lógica como capital imperial era Praga, y allí fue donde el sucesor de Maximiliano, Rodolfo II (elegido rey de Hungría en 1572 y de Bohemia en 1575) estableció su corte en el primer año de su reinado en 1576.

La actitud de Rodolfo II era más difícil de caracterizar para sus contemporáneos. Tras haber pasado sus años de formación entre 1563 y 1571 en la corte española, estaba mejor dispuesto hacia los Habsburgo españoles y el catolicismo que su padre, pero sus convicciones le permitían oponerse al papado cuando era necesario (lo que demostró ser frecuente). Se fue desinteresando cada vez más de lo que sucedía en

Herencias dinásticas de los Habsburgo austríacos (1550-1648)



la Iglesia, acudiendo menos a sus ceremonias y absteniéndose de la eucaristía desde 1600, aproximadamente.

Frecuentaba en cambio una curiosa combinación de humanistas, la mayoría de ellos italianos exiliados sospechosos por sus opiniones religiosas, y refugiados protestantes. Rodolfo evitó ostentosamente el activismo contrarreformista de sus tíos. En sus propias tierras de la Alta y la Baja Austria fue su hermano Ernesto quien llevó adelante el enérgico restablecimiento del catolicismo; pero aunque Rodolfo seguía manteniendo el acuerdo de Augsburgo en el imperio, tendiendo puentes con príncipes protestantes moderados y reclutando a sus vástagos para servirle, las dudas sobre dónde se situaba comenzaron a socavar la lealtad de quienes le apoyaban. Lo que había sido alabado como prudencia en sus predecesores era ahora criticado como indecisión en Rodolfo. La ambigüedad constructiva en nombre del bien común llegó a ser entendida como disimulo. El acuerdo de Augsburgo comenzó así a desmoronarse lentamente.

La política de apaciguamiento en el imperio dependía de la voluntad de las dietas para hacerlo funcionar. Que las del Reich durante la segunda mitad del siglo XVI se las arreglaran para ser constructivas, pese a los debates a menudo amargos sobre la reforma imperial, los impuestos para defender Hungría frente a los otomanos y las dificultades para poner en práctica la Paz de Augsburgo, era consecuencia de las numerosas ligas y asociaciones entre príncipes, ciudades y caballeros imperiales. Organizadas regionalmente y reflejando en parte la consolidación de los círculos regionales para mantener la paz y poner en práctica las decisiones imperiales, trascendían los límites religiosos y ofrecían los medios para llegar a compromisos. Desde que la Paz de Augsburgo se inscribió en la legislación fundamental del imperio, su aplicación dependía directamente del Tribunal imperial, cuya legitimidad se veía reforzada por el consiguiente aumento de sus casos. Entre su creación en 1495 y 1555 tuvo que tratar alrededor de 9.000 casos, pero durante el período comprendido entre 1555 y 1594 se presentaron alrededor de 20.000 casos desde todos los rincones del imperio. El número de jueces aumentó, pero su velocidad de resolución disminuyó. Los retrasos no importaban demasiado al principio, porque muchos casos eran resueltos fuera del tribunal. Además, el Consejo Áulico imperial ofrecía una segunda instancia, aunque quedaba bajo un control imperial más directo y estaba trufado de jueces católicos, pero también él experimentó un aumento de los casos a tratar, incluso a par-

tir de 1580, cuando era más frecuentemente imputado de tomar decisiones sesgadas contra los querellantes protestantes. La ley y el derecho demostraban ser instrumentos útiles para difuminar las dificultades derivadas de la Paz de Augsburgo.

Las dificultades iniciales se centraban en los territorios eclesiásticos y las ciudades biconfesionales. Los protestantes ignoraban las peticiones católicas de restitución de las propiedades eclesiásticas y proseguían la secularización de los obispados, mientras que las dietas falseaban las cuestiones de restitución y migración, pero se mantenía un consenso debido a la continua amenaza otomana y porque el llamamiento a la rebelión de un caballero imperial, Wilhelm von Grumbach, quien trató en vano de lanzar otra «guerra de los caballeros», unió a los moderados de ambos bandos. A principios de la década de 1580, cuando hubo disputas sobre la interpretación de la Paz de Augsburgo en la ciudad imperial de Aquisgrán (1580-1584), el arzobispado de Magdeburgo (1582) y el Electorado de Colonia (1582-1583), se llegó a compromisos. Entretanto, en ciudades biconfesionales como Augsburgo, Dinkelsbühl y otras, las diferentes confesiones encontraron formas de acomodarse, aunque en diferentes barrios. En lo que atañía a la reforma gregoriana del calendario en 1582, símbolo de las incipientes aspiraciones a una Cristiandad católica global, no hubo acuerdo. Fue introducido unilateralmente en el imperio por el emperador Rodolfo II, pero los protestantes alemanes lo consideraban una conspiración papal y se negaron a aceptarlo. Durante un tiempo hubo dos calendarios en uso, y los mercaderes luteranos de Augsburgo fechaban sus cartas y letras de cambio 10 días después que sus colegas católicos.

Pero a mediados de la década de 1580 la voluntad de alcanzar compromisos se desvaneció. Llegó al poder una nueva generación que (sin saber nada más) sobreestimaba la solidez del Tratado de Paz de Augsburgo. El equilibrio de fuerzas religiosas comenzó a cambiar gradualmente cuando la dinámica del crecimiento protestante se detuvo. En Baviera, donde una crisis doméstica en la década de 1560 había dado lugar al aplastamiento de la oposición aristocrática interna a la casa gobernante, el duque Alberto V expulsó a todas las personas de su ducado que no suscribieran el credo tridentino. A partir de entonces Alberto V y su hijo Ernesto imitaron las estrategias protestantes de conceder los oficios eclesiásticos a parientes de su familia, extendiendo la influencia bávara so capa de defender la causa de la renovación católica. Las lecciones de la estrategia bávara fueron seguidas por otros

príncipes alemanes, sin éxito en el caso del príncipe-abad Balthasar von Dernbach (elegido dudosamente para regir la abadía benedictina de Fulda en 1570, se le fue la mano), y más hábilmente por el arzobispo elector de Maguncia cuando en 1574 restableció en Eichsfeld el catolicismo en su territorio.

Entre tanto, las guerras civiles y la agitación en Francia y en los Países Bajos se extendieron a las tierras alemanas. Los movimientos de tropas conmocionaron Renania y el noroeste de Alemania. Tanto los españoles como los rebeldes neerlandeses pedían ayuda militar y apoyo político a diversos magnates del imperio. Juan VI de Nassau, hermano menor de Guillermo de Orange, era conde de Wetterau, tenía estrechos lazos con el Palatinado renano y trató de movilizar las dietas del imperio en favor de la causa de su hermano. Entre tanto, la agitación en Francia era seguida con gran interés en Alemania; las imprentas de Estrasburgo y Colonia publicaban crónicas de los encontronazos militares y grabados de sus matanzas y batallas. La hostilidad hacia los españoles, que ya formaba parte de la política alemana, llegó a un punto culminante en las evocaciones de la «leyenda negra» de Felipe II que eran ya un tema habitual de la propaganda protestante en Inglaterra y en los Países Bajos. Los repetidos llamamientos de los dirigentes protestantes franceses pidiendo ayuda militar más allá del Rin encontraron una respuesta favorable. Hipotecando recursos que en su mayoría no tenían, los altos mandatarios hugonotes firmaron capitulaciones con Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken, de la Casa de Wittelsbach, quien también contaba con una subvención de Isabel I de Inglaterra para su intervención en la primera y la tercera guerras civiles francesas (1562-1563 y 1569-1570); y luego con Johann Kasimir von Pfalz-Simmern, correligionario calvinista e hijo de Federico III el Piadoso del Palatinado, para la quinta y octava (1575-1576 y 1587).

Esas intervenciones situaron bajo el foco una de las debilidades fundamentales del Tratado de Paz de Augsburgo, la exclusión de los calvinistas. La adopción del calvinismo como religión oficial en unos cuantos territorios y ciudades del Reich, empezando por su adopción oficial en el Palatinado en 1563 bajo Federico III, generó una voz alternativa y disidente en las dietas. Los calvinistas socavaron gradualmente los acuerdos y compromisos interconfesionales. Los juristas palatinos adoptaron una línea dura en cuestiones de migración, argumentando que la Paz de Augsburgo había garantizado, al menos implícitamente, el derecho a permanecer donde vivían o a cambiar de residencia a los disi-

dentes religiosos. Los consejeros palatinos aprovecharon la oportunidad para argumentar que aquel tratado de paz estaba siendo utilizado contra los protestantes por fuerzas católicas juramentadas en un soborno a la autoridad imperial. El precio pagado por violentar los términos del Tratado de Paz de Augsburgo era la práctica exclusión del Colegio electoral de los electores del Palatinado.

Con la muerte del duque Augusto I de Sajonia en 1586 desapareció la última figura significativa de la generación de la Paz de Augsburgo. Su sucesor, el duque Cristián I, impulsado por su canciller Nikolaus Krell, apoyó a Juan Casimiro, administrador interino del Palatinado entre 1582 y 1593 como tutor de Federico IV y aliado de los hugonotes en la última guerra de religión en Francia. A cierta distancia, pero igualmente influidos por sus consejeros en la misma dirección, los duques de Brandenburgo se fueron orientando gradualmente hacia el calvinismo, aunque hasta 1613 no anunció formalmente el elector Juan Segismundo su conversión. En la década de 1590, mientras los Habsburgo vigilaban una importante guerra otomana en Hungría y requerían un apoyo financiero inequívoco de la Dieta, las fracturas del imperio se iban haciendo cada vez más irremediables. Las dietas se escindieron siguiendo líneas religiosas sobre la cuestión del voto mayoritario, mientras los delegados acusaban al emperador de pedir más recursos de los que necesitaba. Tanto las dietas como el sistema legal imperial iban quedando cada vez más paralizados. El hermano de Rodolfo II, el archiduque Matías, declaró frustrado en 1603 que «Alemania está dividida políticamente y ya no es un cuerpo unido». Se habría requerido una negociación muy habilidosa y un emperador más perspicaz para desenmarañar lo que se estaba convirtiendo gradualmente en un instrumento para generar sospechas. De hecho, el emperador Rodolfo se veía ante un conflicto con sus hermanos que iba creando las condiciones para una tormenta en Europa central.

Religión y «res publica»: Polonia-Lituania

En la vasta República de las Dos Naciones polaco-lituana (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*) se daba también una notable diversidad religiosa. Desde 1386 el reino de Polonia había vivido en condominio con el ducado de Lituania, al que se añadió en 1454 la Unión Prusiana en rebel-

día contra la Orden de los Caballeros Teutónicos. Mientras Polonia se expandía hacia la Rutenia meridional (lo que es ahora Ucrania) al final de la Edad Media, sobrepasó los límites de la Cristiandad occidental, ya que la mayoría de los rutenos pertenecían a la ortodoxa oriental. Los grandes duques de Lituania, hasta entonces paganos, no aceptaron el cristianismo hasta después de establecer su alianza dinástica con Polonia en 1385, y Lituania siguió siendo una región fronteriza para la Cristiandad durante el siglo XVI. Había pocas parroquias, todavía se podían constatar los restos del paganismo, y la mayoría de la población rutena, especialmente en la Rusia Blanca (Bielorrusia) era ortodoxa. Empleaba el alfabeto cirílico y seguía leal al patriarca de Moscú. Los monarcas polacos no ponían obstáculos en acoger a pueblos con otra fe permitiéndoles aposentarse en aquel campo tan vacío, ofreciendo a las comunidades estatus y reconocimiento a cambio de su asentamiento y dando la bienvenida a individuos que podían ofrecer sus conocimientos en la recaudación de impuestos y en la gestión administrativa. Se integraban fácilmente en las ciudades y en las haciendas de los magnates polacos, los cuales aceptaban a quienes podían servir en ellas como secretarios, tutores y bibliotecarios y administrar eficientemente sus dominios, especialmente en los latifundios que los magnates polacos estaban creando en Ucrania y Bielorrusia. Dado que la mayoría de los nombramientos para puestos eclesiásticos estaban en manos de magnates laicos, cuyos vástagos servían como jerarcas eclesiásticos, la autoridad de la Iglesia disminuía. Cuando los obispos trataban de actuar contra los sacerdotes que se casaban, o contra los nobles que los protegían, se sabía que estos últimos se presentaban ante el tribunal eclesiástico con escoltas armados para achantar al juez. Incluso si se dictaba una sentencia contra ellos, era revocada más tarde en la reunión del Sejm o sus equivalentes locales.

Nada ilustra mejor el emergente cosmopolitismo peripatético de este período que la migración hacia el este de los asquenacíes (judíos de lengua yidish) desde Alemania, Bohemia y Moravia a finales del siglo XV y principios del XVI, cuando el pánico de la Cristiandad sobre su integridad daba lugar a pogromos espasmódicos contra ellos. Polonia y Lituania sirvieron de hogar para lo que era casi sin duda la mayor población judía en Europa (alrededor de un cuarto de millón de personas). Se establecieron primero en las ciudades de la Polonia occidental (Cracovia, Poznan y Leópolis/Lemberg [actual L'viv]) y más tarde se trasladaron hacia el este, a Lituania y Ucrania, donde se les unieron los

judíos caraítas y actuaban como agentes e intermediarios para los colonizadores polacos. Sus comunidades practicaban la liturgia y los ritos tradicionales y su liderazgo rabínico se reforzó al principio, cuando la monarquía polaca se involucró en los nombramientos más elevados. Solo gradualmente, en parte como consecuencia del declive de la influencia de la monarquía polaca, recuperaron las comunidades judías el derecho a nombrar a sus «mayores, los cedros del Líbano, los sabios de los secretos» (los rabinos) y a regular su propia conducta mediante el equivalente judío al Sejm, el «Consejo de los tres países» (Polonia, Lituania y la Prusia Real).

A los judíos se unieron otros grupos religiosos, expulsados de la Cristiandad por sus propias fisuras internas. Pinczów, residencia de la poderosa familia Olesnicki, dio la bienvenida a los Hermanos Bohemios exiliados a finales de la década de 1540. Nicholas Olesnicki les permitió asentarse en sus haciendas y luego trató de convertir Pinczów en una Jerusalén reformada, un modelo de cómo encontrar soluciones políticas y sociales a los problemas de la Reforma. En su centro estaba el monasterio paulino fundado por su familia, que convirtió en una academia protestante, la «Atenas Sármata», donde se emprendió la traducción protestante de la Biblia (la «Biblia de Brest»).

Pinczów era solo un de un conjunto disperso de experimentos comunales que proliferaron impulsados por pensadores independientes, la mayoría exiliados voluntariamente de una Reforma italiana que nunca llegó a existir. Stanislas Lubieniecki, el historiador del siglo XVII de quienes más tarde se llamarían a sí mismos los «Hermanos Polacos» (distinguiéndose de calvinistas y luteranos), registró su idealismo ilustrado, pero también sus muy intensos debates. Francesco Stancaro, cuyos escritos inspiraron el experimento de Pinczów, inició discusiones sobre la divinidad y humanidad de Cristo. Fausto Sozzini (Socinus), invitado a quedarse allí por el magnate Krzysztof Morsztyn en 1583, era el principal antitrinitario. Marcin Czechowic, quien se convirtió en rector de la escuela calvinista de Vilna creada por el gran magnate lituano Mikolaj «Czarny» («Negro») Radziwill, adoptó creencias anabaptistas («considero el bautismo de niños como el comienzo de la ignorancia papista») y un pacifismo radical extremo. Entretanto Jacob Palaeologus pasó unos cuantos años en Cracovia a finales de la década de 1560, defendiendo el diálogo y la convivencia entre cristianos, judíos y musulmanes, antes de retirarse a Transilvania. Cuando Luigi Lippomano fue enviado a Polonia como nuncio en 1555, inició la con-

fección de una lista de las «herejías» que iba encontrando, pero acabó renunciando con la coletilla «y todas las demás pestes». Cuando llegó a Vilna, capital de Lituania, donde los magnates colonizadores tenían sus principales residencias, se sintió horrorizado: «Esta ciudad es una Babilonia que alberga [miembros de] todas las naciones que existen sobre la tierra [...] pero muy pocos cristianos».

El protestantismo se transmitió a través de esos canales de heterodoxia religiosa y gracias a los contactos e intercambios culturales. Las comunidades urbanas de habla alemana de la Prusia Real eran en su mayoría luteranas ya en la década de 1550, habiendo comprado su libertad religiosa a la corona polaca e integrándola en su identidad separada dentro del condominio. Muchos magnates polacos se identificaban con lo que veían como un calvinismo cultivado, cosmopolita y urbano. Las iglesias calvinistas establecidas bajo su patrocinio, especialmente en la región en torno a Cracovia en el sur, servían a su propio personal y sirvientes, pero la mayoría de los magnates no veían mayores ventajas en responder a la presión sinodial para que obligaran a sus campesinos a acudir a los servicios religiosos, permitiéndoles en cambio seguir siendo católicos u ortodoxos según lo preferían. Incluso en el seno de las familias aristocráticas había a menudo diferencias religiosas entre los cónyuges. El protestantismo polaco no tenía raíces sociales profundas y era vulnerable a los cismas internos.

La Mancomunidad polaco-lituana era como una especie de recipiente de presión en el que se trataba de evitar la fisión religiosa, potencialmente peligrosa, entre esas distintas comunidades. Cuando el autor político ruteno Stanislaw Orzechowski —de madre ortodoxa y padre católico, una combinación corriente en la Rutenia del siglo XVI— buscó un paralelismo en su época con aquella entidad, creyó encontrarlo en la «sabia Venecia»; como en ella, se daba un equilibrio estable entre el rey, la aristocracia y los comunes, siendo el rey la cabeza, los senadores los dientes, la nobleza (*szlachta*) el cuerpo (con el voto libre en el Sejm como corazón), y los comunes las piernas y los pies. Como en Venecia, los estudiosos humanistas desarrollaron la idea de la Mancomunidad polaco-lituana convirtiéndola en un principio tanto emocional como racional de orden político, que se reflejaba en las cartas privadas y en los estudios históricos y que también quedaba ilustrado en los frescos de las casas de los magnates y en los ayuntamientos. El mito fundacional prevalente afirmaba que la nobleza polaca descendía de los sármatas, héroes guerreros que resistieron con éxito los intentos

de conquista romanos. A finales del siglo xvi, cuando Polonia hacía frente a los comienzos del expansionismo sueco, la leyenda de los sármatas se convirtió en un importante contrapeso al mito equivalente de los orígenes godos y vándalos precristianos de los suecos. A los estudiantes nobles se les enseñaba cómo desempeñar su parte en la Mancomunidad mediante la ley y el derecho, la retórica y el comportamiento patriótico.

Aquellos valores inspiraron el «ínterin polaco» acordado por el último rey Jagellón, Segismundo II, en mayo de 1555, inspirándose en precedentes alemanes. El rey fue declarado «padre común» en cuestiones de religión. Cada señor polaco podía introducir en sus haciendas y en su casa la religión y ritos que deseara hasta el momento en que, con el consentimiento del rey, se convocara un Concilio Nacional para discutir las reformas a realizar en la Iglesia polaca. El secretario de Segismundo, Andrzej Frycz Modrzewski, recomendó al rey tolerar todas las opiniones religiosas, ya que eso alentaría a los distintos grupos a solventar sus diferencias en privado y no en público. En su comentario *De Republica emendanda* (1550) volvió a la opinión, expresada con frecuencia por otros autores de finales del siglo xvi, de que «violencia, prisión, estaca y hoguera solo alcanzan al cuerpo, pero solo la palabra de Dios puede llegar al alma». Luego, tras la muerte de Segismundo en 1572, la Confederación de Varsovia se reunió en 1573 bajo el espectro de la matanza de San Bartolomé en París para considerar la elección como rey de Enrique de Valois, duque de Anjou. Se rumoreaba que este había instigado la matanza y la confederación consagró el ínterin dentro de un marco legal junto con declaraciones de gran alcance sobre la naturaleza electiva de la monarquía polaca (los *Pacta Conventa*). La Confederación acordó solemnemente que «quienes diferimos sobre religión [*dissidentes de religione*] mantendremos la paz entre nosotros y ni la diferencia de credo ni un cambio de Iglesia servirán como justificación para verter sangre o castigar unos a otros con la confiscación de sus propiedades, la infamia, la prisión o el destierro, y no servirán en ningún modo a ningún magistrado ni funcionario en tal propósito». Enrique de Anjou se vio obligado a jurar que «defendería la paz entre quienes difieren sobre cuestiones de religión» antes de ser elegido para el trono polaco.

Lo que hacía más notable la ley polaca de 1573 era que legalizaba el pluralismo religioso sin que hubiera habido una guerra civil para lograrlo. Se acordó entre nobles, pero se impuso desde arriba y contra

las inclinaciones de la mayoría de la población polaca. El resultado fue una especie de condominio religioso con raíces débiles. Los obispos católicos polacos se negaron a firmarla. Su entrada en vigor —principalmente mediante las asambleas locales de nobles antes y después del Sejm— fue irregular e incapaz de evitar espasmos de violencia religiosa. Un año después del acuerdo, multitudes católicas (principalmente de estudiantes) incendiaron el día de la Ascensión la iglesia protestante de Cracovia conocida como Bróg [galpón], que al final fue víctima de las llamas en otro ataque en 1591. En 1605 un pastor luterano de Vilna fue golpeado hasta la muerte por una turba de católicos el día de Todos los Santos. El destacado autor antitrinitario Fausto Sozzini fue atacado en la calle y su vida amenazada en Cracovia en 1594, y el día de la Ascensión de 1598 un grupo de estudiantes se abrió paso hasta su casa en Vilna, quemó sus libros y papeles y lo arrastró hasta la plaza del mercado, amenazándolo con la muerte si no se arrepentía. Las comunidades judías eran vulnerables, especialmente en Rutenia, frente a la hostilidad dirigida tanto contra su papel como instrumentos de la colonización como contra su religión.

Al final la Mancomunidad no pudo contener en su seno tantos *dissidentes in religione*, especialmente en Rutenia. Los instrumentos de la renovación católica —especialmente los dominicos y jesuitas— comprometían cada vez más la monarquía y a los magnates polacos y desestabilizaron las frágiles relaciones entre cristianos ortodoxos y latinos. Frente a un nuevo cristianismo católico romano, confesionalmente articulado, la parte de la Iglesia ortodoxa más expuesta al cristianismo occidental trató de reformarse siguiendo líneas parecidas. Bajo el patrocinio de un importante magnate lituano, Constantine Ostrogski, se fundó en una de sus haciendas una academia (*Academia Ostrogska*), cuyos alumnos servían como profesores en las escuelas de la hermandad de los notables ortodoxos en Vilna y otros lugares, mientras sus profesores producían y publicaban la biblia ortodoxa («Ostrogska Biblia»).

En 1589 Jeremías II, reelegido patriarca ecuménico en Constantinopla por tercera vez dos años antes, después de una tormentosa carrera, visitó la Mancomunidad polaca a su regreso de Moscú, donde había sido entronizado como patriarca ortodoxo. Tratando de reformar el episcopado ortodoxo depuso al obispo metropolitano de Kiev y convocó un sínodo de la Iglesia rutena de Rus en Brest para discutir la reforma episcopal. Los delegados, reunidos en 1595, dudaban de los motivos e independencia de los patriarcas de Constantinopla y Moscú

y trataron de liberarse del patrocinio intrusivo de los reyes polacos. Acordaron 33 artículos (la «Unión de Brest», 1596) en los que reafirmaban la liturgia ortodoxa pero aceptaban la autoridad de Roma. Aquello era tan extraño que los uniatas fueron aceptados entusiásticamente por el papa Clemente VIII en la Iglesia Católica Romana al tiempo que negaba todos los dogmas rituales que estaban causando tanto derramamiento de sangre en varios lugares de Europa occidental. Pero el acuerdo fue un triunfo para el cristianismo católico globalizante; aunque el Papa quería que aceptaran también el calendario gregoriano, lo objetaron arguyendo que provocaría levantamientos. Por instigación de Ostrogski se reunió un contrasínodo para oponerse a la Unión y defender la ortodoxia.

La destrucción de la Cristiandad comenzó a afectar también al cristianismo ortodoxo, con consecuencias a largo plazo para Polonia. Los obispos uniatas descubrieron que, pese al apoyo de Roma, no eran bienvenidos en los concilios de la Mancomunidad. Bajo la influencia proselitista de dominicos y jesuitas, muchos cristianos ortodoxos se convirtieron simplemente al catolicismo romano. Aunque en Rutenia (Ucrania y Bielorrusia) gran parte de la jerarquía ortodoxa se hizo uniata, no sucedió lo mismo con el clero de las parroquias y la gente común. Los cosacos mantuvieron su fe ortodoxa y la convirtieron en una manifestación de su exclusión de la Mancomunidad polaca. Muchos polacos creían que la rebelión cosaca de 1648 fue una guerra religiosa contra ellos y contra la propia Mancomunidad.

CON Y SIN UNA IGLESIA ESTATAL: LA REPÚBLICA NEERLANDESA Y LAS ISLAS BRITÁNICAS

La geometría variable de las relaciones entre Iglesia y Estado se solapaba con los dilemas de la diversidad religiosa en la Europa protestante. Esas relaciones reflejaban los procesos que habían dado lugar a un predominio protestante así como la naturaleza de las entidades políticas particulares en cada caso. Los acuerdos religiosos eran esencialmente inestables y también lo era la situación de sus minorías religiosas. En general, allí donde había gobiernos hierocráticos o monarquías fuertes, la situación de las minorías religiosas era más débil, mientras que donde las iglesias eran más débiles o tenían relaciones más com-

plejas con el Estado y donde el poder político estaba más distribuido, las posibilidades de acuerdos locales y nacionales que permitían un pluralismo religioso eran mayores.

En la emergente República neerlandesa, las circunstancias de la rebelión llevaron a una situación compleja en la que no había una religión estatal, sino una «Iglesia pública», la «Iglesia reformada de expresión neerlandesa» (para distinguirla de su homóloga, la «Iglesia reformada de expresión francesa» de los exiliados de habla francesa en los Países Bajos meridionales). La Iglesia reformada era reconocida por las autoridades seculares en determinadas provincias y estados como la única Iglesia, sin que se permitieran otros servicios religiosos *públicos* en la República. La Iglesia reformada neerlandesa gozaba de los privilegios de una institución pública y heredó los templos y propiedades antes católicos. Sus ceremonias eran las que abrían y cerraban las reuniones públicas. Sus festividades dominaban el calendario civil. Pero como era la Iglesia pública, sus propias divisiones —evidentes durante la controversia arminiana de principios del siglo XVII (véase más adelante el capítulo 17)— ampliaban la discusión política y las divisiones sociales, reflejando las estructuras provinciales y particularistas de su gobierno.

La existencia de una Iglesia pública todavía dejaba abierta la puerta a la celebración de servicios privados para quienes no pertenecieran a ella. Esto último ocurrió en lugares de rezo cuya existencia era públicamente reconocida (sinagogas judías, iglesias arminianas) o en domicilios privados, los hogares de las iglesias llamadas «clandestinas». La construida para los católicos de Amsterdam por el comerciante en medias Jan Hartman incluía una capilla en la que podían reunirse hasta 150 asistentes en el ático de su casa. Así pues, la Iglesia pública no tenía una autoridad exclusiva en la República sobre asuntos religiosos. Aunque sus miembros aumentaban constantemente, alrededor de 1600 solo entre el 12 y el 28 por 100 de la población adulta de las regiones de Holanda y Frisia para las que se puede contar con estimaciones fiables aceptaban el credo y disciplina de la Iglesia reformada neerlandesa. Católicos, anabaptistas o quienes simplemente querían evitar el compromiso explícito con la Iglesia reformada podían casarse en los ayuntamientos frente a un concejal. Podían ser bautizados y enterrados como quisieran. En muchas poblaciones los niños recién nacidos de todas las confesiones eran bautizados por un ministro reformado en el edificio de la Iglesia reformada sin que eso fuera interpretado como

una señal de adhesión a la propia Iglesia. Dado que el edificio del templo solía ser también el que servía de escuela, donde se guardaban los archivos locales o se mantenían reuniones públicas, acabó convirtiéndose en algo así como un espacio cívico común. Los devotos (*Liebhebbers*) podían atender allí al sermón del domingo pero abandonar el servicio antes de la comunión. La naturaleza de la Iglesia pública y su estatus confesionalmente ambiguo en la sociedad local alentaban a la gente a desarrollar el lenguaje y formas de trato mutuo sobre cuestiones religiosas de forma que la religión fuera menos una cuestión de pureza confesional y más de respeto hacia una moralidad pública comúnmente compartida, con reglas de etiqueta que especificaban dónde y cuándo era apropiado hablar sobre ello. Aunque todavía seguían dando lugar a sorpresas y comentarios a principios del siglo XVII, las fricciones de la diversidad religiosa se atenuaron hacia mediados de siglo. Para entonces era posible argumentar —tanto en los Países Bajos como lejos de ellos— que la estabilidad de la República neerlandesa se debía en cierto modo a su hábil gestión de la diversidad religiosa, que también había propiciado su éxito comercial.

La Reforma escocesa fue una revolución política y religiosa que cada uno de los participantes trataba de explicar de forma diferente. La militancia protestante, organizada por John Willcock y el infatigable John Knox, cabalgó la ola de una breve insurgencia, inesperadamente exitosa, contra el gobierno de la reina María de Lorena, viuda del rey Jacobo V. Los líderes laicos de aquella insurrección, los Señores de la Congregación —magnates descontentos— aprovecharon el momento de la inoportuna muerte de María en junio de 1560 para convocar un Parlamento que abolió la misa, eliminó las leyes anteriores «que no concordaban con la santa palabra de Dios», adoptó un nuevo credo y sometió a estudio un borrador de una nueva Iglesia, más tarde conocido como Primer Libro de Disciplina (1560), que contenía propuestas sobre la redistribución de las rentas de la Iglesia a la Kirk [Iglesia presbiteriana de Escocia], dejando para una asamblea a celebrar aquel mismo año la aprobación de estas últimas. La sucesora de María, su hija la reina María de los Escoceses, no regresó desde Francia hasta agosto de 1561. Aunque se negó a ratificar las decisiones que se habían tomado, tampoco trató de dar marcha atrás al reloj.

Esto se debió en particular a que la Kirk, el nuevo orden eclesiástico consistorial-sinodial, permaneció durante muchos años como una obra inacabada. En particular tenían todavía que decidirse sus relacio-

nes con la autoridad política. La base material de la Iglesia escocesa se había visto erosionada por la adquisición por laicos de las tierras eclesiásticas durante los años anteriores a la Reforma, algo que no se podía echar atrás. Pero el nuevo orden tampoco destruyó totalmente la estructura del antiguo. Los monasterios no se disolvieron, sino que se dejaron abandonados a un lento declive. Los sacerdotes conservaron sus puestos, y cuando la mitad de ellos se negaron a adaptarse a la Kirk, se les permitió mantener sus ingresos como pensión. Teóricamente un tercio de los *teinds* o diezmos escoceses se destinaban a pagar los estipendios de la Kirk, pero el compromiso dependía de la buena voluntad de los magnates locales para financiar cada parroquia. Aunque la corona escocesa secuestró formalmente los derechos de nombrar a los beneficiarios de los cargos eclesiásticos, en realidad los patronos laicos seguían tratando el sustento de la Iglesia como asunto de su propiedad.

¿Quien dirigía la Iglesia escocesa? Era una cuestión sobre la que se debatía mucho. El Primer Libro de Disciplina proponía diez superintendentes cuyas tareas correspondían aproximadamente a las de los obispos católicos. Cinco de ellos fueron nombrados antes de que la asamblea celebrada en Leith en enero de 1572 aceptara la noción de «obispos piadosos» nombrados por la corona y confirmados por el rey (o regente). Pero si la figura de los superintendentes se fue asimilando a la de los antiguos obispos, los clérigos inspirados en Ginebra atacaban a los «pseudo-obispos» como una figura que no estaba en las Escrituras y era ilegal: «No es acorde con la Palabra que los obispos sean pastores de pastores», declaraba la asamblea de 1577. En su lugar comenzaron a surgir los primeros consistorios («presbiterios»). Después de 1586 la jurisdicción sobre la presentación a los puestos subvencionados y la disciplina de la Iglesia fue transferida de los obispos y superintendentes a los presbiterios, pero los obispos no desaparecieron del todo. Aunque habían sido privados de sus poderes temporales por la Ley de Anexión (1587) —sus tierras fueron absorbidas por los nobles en todas las diócesis salvo en dos—, seguían estando representados en el Parlamento escocés.

El resultado fue una Kirk infrafinanciada, que reprochaba a la monarquía no concederle el apoyo que necesitaba y cuyos ministros (irregularmente dispersos por todo el país) no controlaba adecuadamente. Su debilidad económica, no obstante, no disminuyó su aspiración a establecer una sociedad piadosa en Escocia. La ayudó el desistimiento de la minoría católica hasta que fue demasiado tarde para cambiar las cosas.

Los católicos disfrutaban de apoyo entre la nobleza (en 1600 un informe inglés aseguraba que un tercio de los escoceses eran católicos), pero estaban dispersos y la ayuda desde el extranjero llegó demasiado tarde para que ninguna oposición política desbancara la emergente preeminencia protestante. Por otra parte, la Kirk hizo tremendos esfuerzos para ganarse a los *lairds* y jefes de clan, publicitando sus éxitos como recompensa por su denuedo en imponer una Reforma piadosa. Entretanto proseguía su implantación de tribunales consistoriales (sesiones de la Kirk) en las parroquias escocesas y el establecimiento de coloquios para los ministros (presbiterios), instrumentos ambos de disciplina eclesiástica que se entremezclaban con los restos del episcopado escocés.

La Kirk esperaba conseguir su reforma piadosa con el respaldo de la autoridad secular, pero aun si no lo tenía estaba dispuesta a lograrla sin él y contra él. Aunque el Parlamento escocés parecía dispuesto a aprobar las demandas de la Kirk en favor de una estricta moralidad pública, su apoyo en otros aspectos fue más bien tibio, como lo fue el de la nobleza. A cambio, los ministros de la Kirk interpretaban las obligaciones mutuas de la comunidad cristiana y las responsabilidades de su asamblea libre como licencia para criticar la monarquía y la nobleza públicamente y a su voluntad. Esto era un problema, ya que la monarquía escocesa era pobre (las rentas de la corona se estimaban en alrededor de 40.000 libras escocesas, mientras que las de la Iglesia eran diez veces más). Su base de poder (resultado de una triangulación de fuerzas con la nobleza escocesa) quedó desestabilizada durante toda una generación. La reina María de los Escoceses aportó a la monarquía las rentas de su dote como reina viuda francesa, pero llegaban condicionadas, lo que la convertía en una marioneta en manos de la casa de Lorena, incapaz de comprender y menos aún de ayudarla tras sus dos desastrosos matrimonios. En la subsiguiente guerra civil se vio obligada a abdicar en favor de su hijo de un año y a huir a Inglaterra en 1568. Ese hijo, Jacobo VI de Escocia, no llegó a la mayoría de edad hasta 1578, ni comenzó a gobernar su reino por sí mismo hasta 1584. Durante el período de gobierno combinado de la regencia y el Consejo, las obligaciones mutuas entre gobernante y gobernados en la comunidad cristiana generó fricciones, disputas y desobediencia calculada. Entretanto, la Kirk intentó una relación de colaboración con el monarca, aprovechando las disidencias entre la nobleza escocesa para su propio beneficio, y su confianza en sí misma le permitió servir como faro en un mundo envuelto en la niebla.

A su debido tiempo Jacobo VI descubrió los medios de que disponía para doblegar la independencia de la Kirk. Su tutor, George Buchanan, le había enseñado la historia de Escocia, y en particular cómo «los nobles escoceses tenían poder para corregir a sus reyes». Pero cuando publicó sus propias *Trewe Law of Free Monarchies* (1598), fue en parte para responder al principal intelectual de la Kirk, Andrew Melville, quien había proclamado que «es Jesucristo el rey, y su reino la Kirk, del que el rey Jacobo VI es súbdito, y de ese reino no es rey, ni señor, ni héroe, sino un miembro más»; la respuesta del rey Jacobo VI fue inequívoca: «Los reyes son llamados dioses por el rey profeta David, porque su trono en la tierra se asienta sobre Dios». En cuanto a la pretensión de que los presbiterios eran el modelo de una comunidad cristiana, validado por la Escritura, respondió que eran «la madre de la confusión y enemigos de la unidad [...] lo que no puede ser acorde con una monarquía».

Los seguidores de Andrew Melville reaccionaron exageradamente y le dieron al rey Jacobo VI la oportunidad para responder. En marzo de 1596 la asamblea general atacó abiertamente la «prohibición y jura» del rey y el «paseo nocturno, baile, etc.» de la reina y discutió planes para entrenar una milicia en cada parroquia. En septiembre Melville instruyó al «estúpido vasallo de Dios» Jacobo sobre su subordinación a aquellos «a los que Cristo ha llamado y ordenado vigilar sobre su Kirk». En otoño David Black, ministro en St Andrews, fue convocado ante el Consejo Privado para responder por un sermón en el que había dicho que «todos los reyes son hijos del diablo». Luego, el 17 de diciembre, un disturbio en Edimburgo se convirtió en ocasión para que el rey convocara asambleas de la Kirk en Perth (febrero de 1597) y en Dundee (mayo de 1597), alentando la asistencia desde las Tierras Altas de ministros hostiles a los presbiterianos de las Tierras Bajas. Juntos decidieron quiénes debían convertirse en superintendentes, y más tarde obispos, en el Parlamento escocés.

El deseo de Jacobo VI de restaurar el episcopado en Escocia iba más allá de la idea de que los obispos formaban parte de los tres estamentos tradicionales del reino escocés. Una vez que fue proclamado también rey de Inglaterra (1603), se convirtió en un elemento central para unir las iglesias de «Gran Bretaña». Una Kirk presbiteriana podía convenir a una república como Ginebra, pero no al «gran marco del imperio soberano» que era la monarquía Estuardo. En la asamblea de la Kirk de Glasgow de 1610 se les dio a los obispos el

poder de presidir sobre los presbiterios y sínodos, se les atribuyó el derecho a confirmar las excomuniones, autoridad para dirigir las visitas diocesanas y para nombrar ministros. El intento de la Kirk de rescatar parte de las obligaciones mutuas de la comunidad presbiteriana fue rechazado por el Parlamento escocés cuando ratificó el acuerdo en 1611. En la Asamblea General celebrada en Perth (1618) la uniformidad institucional entre las iglesias escocesa e inglesa se extendió a las ceremonias y al rezo. La Kirk fue amenazada con «la cólera de un rey» si no aceptaba los cinco artículos (arrodillarse para la comunión, bautismo privado, confirmación episcopal y observancia de Navidad y Pascua como días de fiesta sagrados), ratificados por el Parlamento escocés en 1621. El resultado fue una marea creciente de preocupación presbiteriana por el hecho de que las «libertades» de la Kirk, el «principal baluarte de nuestra disciplina» hubieran sido socavadas. Negarse a arrodillarse en la comunión y a celebrar los días de fiesta eran formas fáciles en las que tanto pastores como sus congregaciones podían manifestar su desacuerdo. Pese a la mano dura del Consejo Privado, el despido de ministros que se negaban a obedecer y la oferta pacificadora de Jacobo en el Parlamento de 1621, de «no intentar durante su reinado más cambios o alteraciones en cuestiones de esta índole sin su propio consentimiento», había nacido un movimiento de oposición cuyos frutos se pondrían de manifiesto en la década de 1630.

El Acuerdo Isabelino aprobado por el primer Parlamento del reinado de Isabel I en 1559 fue una restauración de las cosas tal como habían sido durante el reinado de Eduardo VI, con algunas concesiones para mantener en servicio tantos clérigos como fuera posible. Es imposible saber si era eso lo que la joven reina quería, ya que ocultaba sus propias preferencias. El problema es que el Acuerdo era a ojos de mucha gente una doble contradicción en sus propios términos. En primer lugar, basaba la Iglesia y la religión en una ley parlamentaria, y la historia reciente había demostrado que lo que el Parlamento aprobaba un día lo podía derogar al día siguiente. Para los polemistas católicos, esa era su debilidad principal. Como dijo el católico inglés Thomas Stapleton: «La fe de Inglaterra no es una fe construida en torno a la autoridad de Dios y sus ministros [...] sino obediencia a una ley temporal, una opinión que puede cambiar y alterarse según las leyes del reino». El primer arzobispo de Canterbury de Isabel, Matthew Parker, reunió un equipo de anticuarios para demostrar lo contrario: que la Iglesia

inglesa permanecía sobre sus *antiguos fundamentos* con raíces apostólicas que el Parlamento había restaurado con su ley.

En segundo lugar, el Acuerdo Isabelino legitimó una estructura eclesiástica fundamentalmente católica, con obispos, tribunales eclesiásticos, derecho canónico y liturgia y rituales acordes con ellos. Pero era dirigida por protestantes que veían, tanto en Escocia como en el continente, qué aspecto tenía una Iglesia auténticamente reformada. Esperaban ponerla al día a su debido tiempo a fin de mantener a raya al papismo. Pero la reina se oponía firmemente y con éxito a cualquier cambio en ese Acuerdo, a veces de forma muy explícita (distintos miembros del Parlamento trataron inútilmente en varias ocasiones de propiciar cambios en la legislación), y más a menudo por la puerta trasera, mediante la jerarquía y la estructura clerical existentes. Esto ponía sin embargo en un dilema a los obispos de Isabel, ya que muchos de ellos reconocían la necesidad de nuevos cambios pero sabían que su voz caía en oídos reales decididamente sordos. A los obispos no les entusiasmaba la idea de llamar al orden a los protestantes más vocingleros, pero tampoco querían dejar que se cuestionara su propia autoridad. La controversia sobre el uso en público de las sobrepellices y la vestimenta clerical completa (la «controversia del vestuario»), iniciada a raíz de la Convocatoria del Clero en 1562-1563, estaba destinada a tener un largo recorrido. Los debates dentro de la Iglesia y en general sobre lo que el clero debía vestir, decir y hacer en sus propias parroquias simbolizaba si habría un sacerdocio separado y ordenado dentro de la comunidad cristiana o no.

El clero superior inglés entendía también que había buenas razones para mantener la vestimenta clerical, señal externa y visible de su reclamación de autoridad antigua, si servía para impedir que grandes sectores del laicado inglés conservador, de tendencia procatólica, causaran problemas. Mantener a los católicos apaciguados perdió no obstante importancia en la ecuación del equilibrio después de que a finales de la década de 1560 la corte inglesa se escindiera políticamente en relación con dos matrimonios: el de la propia Isabel y el de la reina María de los Escoceses, tras su exilio a Inglaterra en 1568. Los efectos colaterales de esas querellas indujeron a Thomas Howard, cuarto duque de Norfolk y vacilante paladín de los simpatizantes católicos, a abandonar la corte. Su detención fue seguida por una abortada rebelión en el norte de Inglaterra en 1569-1570 dirigida por los condes católicos de Westmorland y Northumberland, la más significativa durante el rei-

nado de Isabel. Tras su aplastamiento Norfolk fue ejecutado en 1572. Los católicos ingleses habían jugado sus cartas políticas y habían perdido. Los protestantes ingleses más fervientes, tanto seglares como clérigos, miraban hacia adelante una vez más pretendiendo impulsar una nueva reforma de la Iglesia.

Los puritanos (el nombre que daban a los «protestantes más fervientes» sus adversarios) tuvieron que afrontar empero repetidas frustraciones y desencantos. Su esperanza era que la jerarquía clerical introdujera ciertos cambios. La mayor probabilidad de que eso sucediera vino y se fue con el nombramiento de Edmund Grindal como arzobispo de Canterbury en 1575, ya que dos años después fue puesto bajo arresto domiciliario por la reina por negarse a suprimir las «profecías» en la Iglesia, esto es, reuniones del clero (con seglares presentes) para pulir su comprensión de las Escrituras. Allí donde Grindal veía una vía hacia la necesaria reforma de la Iglesia, la reina Isabel percibía una puerta abierta a la independencia clerical y la disconformidad de los seglares.

La desgracia de Grindal abrió la puerta a una nueva generación de obispos encabezados por John Whitgift, nombrado arzobispo de Canterbury in 1583 y cuya principal preocupación era la conformidad. Bajo su autoridad, y a la sombra de una disidencia católica más seria, organizada con ayuda del extranjero, se llamó al orden al clero más puritano. El intento de los laicos puritanos de instituir una organización eclesial de tipo presbiteriano en algunas localidades de Anglia oriental fue detenido en seco. Solo una pequeña minoría eligió la vía del «separatismo» esto es, de un exilio voluntario. En 1603 el triunfo de la jerarquía eclesiástica inglesa sobre sus disidentes puritanos parecía completo, aunque en realidad el puritanismo mantenía, si no un borrador para una nueva reforma de la Iglesia, sí al menos una aspiración generalizada a una profunda reforma moral de la sociedad. Muchos de los que acariciaban esa aspiración estaban también entre los que creían que Inglaterra era una comunidad cristiana, una República monárquica bicéfala. Creían que tenían algo que decir en cuanto a su futuro, junto a una monarquía cuya legitimidad para gobernar no deseaban poner en duda. Como en Escocia, la política posterior a la Reforma en Inglaterra —la gestión de sus divisiones religiosas— mantuvo las tensiones no resueltas que se iban a reproducir incrementadas durante el siglo XVII.

Convivencia entre fieles e infieles

Los puritanos ingleses vivían los dilemas de una minoría religiosa. Su reacción instintiva era remitirse a los auténticos mártires de la fe protestante, ejemplificados en el *Libro de los Mártires* de John Foxe, en busca de inspiración sobre cómo comportarse. La pauta del martirio que la Cristiandad había mimado y que se había alimentado durante los primeros años de la Reforma consistía en negarse a renunciar a las creencias disidentes y en resistirse a las leyes seglares o eclesiásticas. Los curas y los laicos católicos recurrían a tradiciones similares. Así, cuando el sacerdote católico William Hart fue ejecutado en York en marzo de 1583, subió al cadalso sin vacilar, pidiendo a su madre (en una carta escrita poco antes de su muerte) que se regocijara porque él iba a convertirse pronto en «una estrella gloriosa y brillante en el cielo». Sir Thomas Tresham, un gentilhombre católico de Northamptonshire, describió las multas por recusación que estaba obligado a pagar como una especie de martirio, comportándose con la convicción de que, en lo que se refería a la religión, «nadie puede hacerse un cojín sobre el que arrodillarse para aliviar sus rodillas». Una mujer a la que «se obligó a permanecer expuesta en una silla de la vergüenza» por burlarse del obispo de Londres durante la Controversia del Vestuario se alegraba de su castigo, alabando al Señor «porque la había hecho digna de sufrir persecución por su rectitud y por el bien de la verdad». No había una gran distancia entre declararse contra las fuerzas de una Iglesia impía o de una comunidad no cristiana y emprender una acción militante contra ellas.

Sin embargo, y al mismo tiempo, los límites entre resistencia y obediencia, conformidad y no conformidad, eran negociables. Cuando los católicos ingleses se convirtieron en blanco de la intolerancia, solían responder con la connivencia más que con la resistencia, apareciendo en la iglesia lo suficiente para convencer a los magistrados locales de su lealtad al régimen, pero sin prestar atención a lo que sucedía allí, haciendo sonar ostentosamente sus rosarios, o como John Vicars, un cervecero de Hereford, caminando arriba y abajo por el pasillo para no oír el sermón. La preocupación por la conformidad religiosa confesional alentaba precisamente el disimulo que pretendía evitar. Los familistas —discípulos de Hendrick Niclaes— acudían a los rituales de la Iglesia de Inglaterra sin renegar de su credo místico orientado hacia la familia. El clero puritano disidente encontraba formas de adaptar

la conformidad legal a su conciencia. Los jesuitas eran famosos por ofrecer a los fieles católicos respuestas casuísticas a las principales preguntas sobre su fe, aunque los clérigos de todos los bandos consideraban peligrosos a los «nicodemitas» (por Nicodemo, quien se encontraba con Jesús «por la noche»). La «cohabitación» se justificaba con el fin de preservar las relaciones con los vecinos y participar en la comunidad cristiana cuya existencia misma estaba en cuestión en los conflictos de finales del siglo XVI.

14

LAS IGLESIAS Y EL MUNDO

IGLESIAS Y ESTADOS

La Reforma protestante fracturó la Iglesia cristiana en congregaciones con distintas creencias, cada una de las cuales aseguraba ser la heredera de la «auténtica Iglesia». Aquello era una incitación al debate, agudizada por la creencia de que la salvación dependía de la pertenencia a la verdadera Iglesia. Las alternativas eran elaboradas desde el emergente aparato confesional de liturgias, catecismos, confesiones, traducciones bíblicas, disciplinas eclesiásticas y programas de educación religiosa, poniendo de relieve ante la gente corriente las divisiones que se iban consolidando en Europa.

El protestantismo tenía, además, una doble lógica que afectaba al papel de la Iglesia. La primera era su efecto sobre el tejido material de esta última. Allí donde arraigaba, la Reforma protestante rompía las pautas establecidas de riqueza terrateniente, ingreso de diezmos y deberes espirituales. Las autoridades seculares dejaron de temer la acusación de sacrilegio si se entrometían en las riquezas de la Iglesia. Los reformadores protestantes les habían proporcionado un pretexto para apropiarse de ellas, el de que así combatían los abusos. En 1525 Lutero aseguró al elector de Sajonia que las rentas de la Iglesia pertenecían al Estado y que, tras pagar al clero y establecer escuelas e instituciones de caridad, el excedente pertenecía al elector. En 1534 el duque Ulrico de Württemberg confiscó propiedades monásticas en su propio beneficio, y su ejemplo fue seguido por muchos otros. El rey Enrique VIII disolvió los monasterios ingleses, lo que supuso para la corona un beneficio de alrededor de 1,3 millones de libras entre 1536 y su muerte en 1547. Aquello fue acompañado por la trasferencia a la corona del *jus praesentandi* (esto es, el derecho a nombrar a los beneficiarios de estipendios y prebendas), vendido luego a los laicos del mismo modo que

las fundaciones de óbolos (1547) y las joyas y otros enseres eclesiásticos (1549-1553). En Dinamarca la monarquía comenzó a vender propiedades de la Iglesia a sus nobles en la década de 1520, incluso antes de la Reforma oficial. A finales de la década de 1530 los bienes episcopales habían sido expropiados por la monarquía y se habían secularizado los monasterios. En 1527 el rey sueco Gustavo Vasa tenía 3.724 haciendas y la Iglesia 14.340, pero en 1549 esta las había perdido todas. Aunque Zuinglio y Bucer mantenían que las propiedades de la Iglesia debían revertir a la comunidad, siendo los gobernantes seculares únicamente sus administradores, los magistrados no parecían pensar lo mismo. La Reforma protestante supuso una gran transferencia de riqueza y el desmantelamiento parcial de las propiedades eclesiásticas.

El cambio material y social del papel de la Iglesia en los países protestantes fue más marcado al no producirse en la misma medida en la Europa católica. Algunos príncipes católicos aprovecharon la amenaza protestante para extraer recursos de sus haciendas eclesiásticas. En Francia el papado aceptó la alienación parcial de las riquezas de la Iglesia (con la posibilidad de recompra) a fin de financiar las campañas reales en las guerras civiles. Los duques de Baviera amenazaron con concesiones a su minoría protestante a fin de extraer más rentas del clero. Olivares incluyó a la Iglesia española en los impuestos en la década de 1630, tomando represalias contra la oposición de Roma y desde dentro de sus propias filas. Aun así, en la Europa mediterránea la Iglesia Católica mantuvo en general su bienestar material. La revigorización católica tenía sus cimientos en la riqueza y el privilegio clerical, y lo que quedaba por resolver era cómo aprovecharlos para mantener la presencia de la Iglesia allí donde más se necesitaba.

La segunda lógica de la Reforma protestante reformuló las relaciones entre Iglesia y Estado. Su crítica de los fundamentos teológicos de la autoridad sacerdotal significaba añadir una capa de dignidad espiritual al «brazo secular». Entre las entidades políticas protestantes emergentes, los asuntos eclesiásticos —desde el nombramiento de pastores a la vida parroquial— siguieron siendo gestionados(en la Europa luterana) por una rama del Consejo del príncipe y sus representantes, nombrados dignatarios de la Iglesia («superintendentes»). La perspicacia de Lutero sobre tales cuestiones le hacía ver que todos los cristianos eran al mismo tiempo súbditos de dos reinos (*zwei Reiche*) divinamente establecidos: uno era el reino espiritual de la fe, gobernado por Cristo y su Palabra, sobre el que los gobernantes seculares no

tenían jurisdicción; el otro eran los reinos de este mundo, gobernados por príncipes que debían su autoridad a Dios y que eran responsables de la paz y el bienestar de los súbditos confiados a su cuidado, pero no de su conciencia. En la práctica, empero, las demandas de la Reforma y las inclinaciones de los príncipes que se adherían a ella erosionaron la interpretación idiosincrática de Lutero. Otros reformadores protestantes se sentían más inclinados a aceptar la idea humanista de la comunidad como espacio moral en el que el gobernante piadoso tenía como «oficio» promover la paz, piedad y comportamiento adecuado de sus súbditos. Lo más importante era por tanto ofrecer a los gobernantes ejemplos que les alentaran a cumplir sus obligaciones. Los gobernantes devotos del Antiguo Testamento y los primeros emperadores cristianos se convirtieron en modelos de cómo el gobernante piadoso debía erradicar la impiedad y fortalecer la auténtica fe de acuerdo con la ley de Dios.

Todo eso iría bien en tanto el gobernante fuera piadoso y entendiera dónde estaban los límites de su obligación pública. La dificultad estaba en que los Ezequías y las Déboras protestantes de la época a menudo transgredían esos límites, comportándose más bien como los hipócritas y tiranos del Antiguo Testamento. Además, la jurisdicción separada de los tribunales eclesiásticos fue prácticamente abolida en la Europa protestante. Los tribunales eclesiásticos se habían ocupado, entre otras cosas, de la blasfemia, la brujería y el matrimonio. Ahora tuvieron que crearse nuevas leyes y tribunales, más civiles que eclesiásticos, para tratar esas cuestiones. Cuando Calvino (siguiendo el ejemplo de Johannes Oecolampadius en Basilea y de Martin Bucer en Estrasburgo) trató de definir con mayor precisión la autoridad de la Iglesia estableciendo un tribunal consistorial en Ginebra e invistiéndolo con el poder de excomulgar, fue criticado por otros protestantes, más favorables a la autoridad secular, que le acusaban de pretender crear un «nuevo papado». Thomas Luber (Erastus), un médico de Heidelberg, dio su nombre a la idea (erastianismo) de que los magistrados o gobernantes civiles debían ejercer por sí solos la soberanía en sus estados respectivos y de que las iglesias no poseían poder coercitivo, lo que acabó convirtiéndose en norma en la Europa protestante.

El gobernante piadoso no era algo exclusivo de la Europa protestante. Los príncipes católicos también aseguraron con éxito su control sobre la Iglesia, pese a que debían reconocer la autoridad de Roma y respetar la jurisdicción de los obispos. En Francia el Concordato de Bo-

loña (1516) dio a la monarquía francesa el derecho a nombrar a los ocupantes de las 106 sedes episcopales y las 800 abadías del reino, derecho ejercido con escasa consideración a las credenciales religiosas o reformadoras de los candidatos. En España, Saboya, las tierras hereditarias de los Habsburgo austríacos y otros lugares, los monarcas trataban el derecho a nombrar a los principales dignatarios de la Iglesia como una extensión del patronazgo real, y se enfrentaban al papado en nombramientos controvertidos. Solo en la península italiana seguía nombrando el Papa directamente a los titulares de las sedes episcopales.

En los países católicos había autonomía eclesiástica, tradiciones autóctonas que heredaban su fuerza de sus mitos fundacionales y del culto a los santos, lo que resultaba difícil de armonizar con las pretensiones de universalidad de una Iglesia Católica Romana revitalizada y también resistente al control estatal. Solo en Francia se fusionaron en algo que se parecía a un movimiento («galicanismo») enraizado en la Iglesia, la academia (la Sorbona) y el poder judicial (el Parlamento de París). El galicanismo se basaba en el conciliarismo y tenía entre sus tareas la protección de las libertades de la Iglesia francesa frente a la intrusión real y papal, sirviendo como foco para quienes temían el resurgimiento en la Europa católica del cesaropapismo romano.

La relación entre Iglesia y Estado formaba parte de la relación de la Iglesia con el mundo. Las estructuras clericales protestantes y católicas tenían que responder al desafío del conjunto del mundo, a la nueva política confesional, y a la incómoda realidad de estados más poderosos y nuevas formas de entender el entorno físico. Unas y otras tenían que inculcar un sentido de lo que debían ser las creencias y la observancia religiosa.

Misioneros en América y Asia

La expansión de Europa globalizó el cristianismo. Hacia 1550 habían sido bautizadas en las Américas como católicos unos 10 millones de personas, mientras que en Filipinas lo habían sido quizá 2 millones hacia 1620 y más de 200.000 en Japón. Esa tarea, independiente de los movimientos de renovación católica en la Cristiandad, se basaba en el patrocinio de las monarquías hispánicas y los esfuerzos competitivos de las órdenes franciscana, dominica y agustina. Gradualmente, sobre

todo después de 1550, se pusieron al mismo nivel órdenes religiosas nuevas como la de los jesuitas. Las cifras de conversiones no deben tomarse empero demasiado en serio. Misioneros entusiastas sobreestimaban su éxito, evaluando sus logros de acuerdo con una opinión preconcebida sobre quién era capaz de ser convertido y en qué medida. La mayoría de los convertidos entendían poco de la religión que estaban adoptando, y los argumentos utilizados para alentar la conversión eran elementales. En México, y más tarde en Filipinas, no se exhortaba demasiado a la gente del lugar a acudir a misa porque no podían entenderla. En Japón el jesuita Francisco Cabral se resistía a entrar en detalles teológicos con sus neófitos japoneses, por temor a que cobraran experiencia y concibieran herejías.

Los europeos se sorprendían al constatar los contrastes entre el cristianismo católico y las sociedades indígenas con las que entraron en contacto. En Perú, por ejemplo, era costumbre que ningún hombre se casara con una mujer sin haber mantenido primero una relación sexual de prueba. Para los misioneros era difícil persuadir a los peruanos de que abandonaran el sexo premarital en favor de la pauta católica del matrimonio que la proscribía. Tomarse esas dificultades en serio significaba aceptar que la conversión era un proceso largo y lento. El jesuita José de Acosta (en *De procuranda indiorum salute* [Procurar la salvación de los indios], 1588) distinguía tres niveles de no-cristianos: el primero era el de aquellos cuyo nivel de civilización igualaba el de los europeos (chinos y japoneses); esos podían entender y comprometerse racionalmente con el cristianismo. El segundo era el de los pueblos que, como los aztecas e incas, carecían de escritura pero tenían una sociedad civil, y cuyos rituales religiosos estaban entremezclados con grotescos alejamientos de la ley natural (por ejemplo, los sacrificios humanos). Necesitaban a la vez persuasión y mano dura. Finalmente, estaban los pueblos nómadas y seminómadas de Sudamérica y Norteamérica y los esclavos africanos importados, que apenas podían considerarse humanos y tenían que ser tratados como niños, apartados de sus costumbres nómadas, «reducidos» a aldeas antes de poder ser evangelizados. La civilización cristiana —su lenguaje, civilidad y moralidad— limitaba la etnografía de Acosta. Entendía que el deber de los misioneros era «avanzar paso a paso, educando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana y eliminando en silencio los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos salvajes».

La misión incluía la comprensión de las culturas y tradiciones nati-

vas. Aquello dio lugar a una apreciación de la diferencia. El pionero etnográfico franciscano Bernardino de Sahagún pasó cincuenta años realizando trabajos de campo entre los aztecas. Registró sus descubrimientos en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en la que incluía más de 2.000 ilustraciones realizadas por artistas nativos entrenados en las técnicas de representación europeas. Felipe II, consciente de los peligros que se podían derivar de tal estudio de la cultura y la historia nativa, confiscó el manuscrito y ordenó el regreso de Sahagún a España. Los límites a la comprensión etnográfica venían dados por la suposición de que el cristianismo era la única religión verdadera. Los misioneros se sentían por tanto inclinados a considerar cualquier otra religión producto de la ignorancia o algo peor. La primera reacción de Francisco Xavier en Japón en 1549 fue: «Esta tierra está llena de idolatría y enemigos de Cristo». El jesuita portugués Diogo Gonçalves, quien llegó a Goa en 1590 y trabajó en Malabar desde 1597 hasta su muerte, escribió una guía general para las misiones que envió a Roma en 1615. Cuando describía las tradiciones religiosas hindúes se refería repetidamente a sus deidades como «demonios» y a sus creencias como «supersticiones diabólicas». Pero esa actitud generaba un dilema: cuanto más paganas se consideraban las creencias nativas, más urgente era la tarea de erradicarlas, y mayor la tarea de la cristianización.

El número de misioneros era diminuto en comparación con su tarea. La enormidad de esta última fue puesta de relieve por la oposición de los pueblos autóctonos, más aún cuando las campañas misioneras trataban de obliterar las huellas de la civilización precristiana. En la Guerra del Miztón o Mixtón de 1541 en Nueva Galicia (México), se asaltaban monasterios e iglesias, los frailes eran mutilados y a los convertidos se les lavaba la cabeza para «desbautizarlos». El cristianismo se convirtió en la religión de los conquistadores. Dos décadas después el cristianismo fue rechazado en las tierras altas peruanas en una rebelión conocida como la «enfermedad de la danza» (en quechua: *Taqui Onqoy*), cuyos protagonistas querían restaurar los antiguos espíritus (*huacas*) y poner fin al dominio español. La rebelión fue suprimida mediante el terror, que culminó en la ejecución de Túpac Amaru, el último aspirante al trono inca. Aunque la violencia no servía para obtener nuevos convertidos al cristianismo, nunca estaba muy por debajo de la superficie en el mundo colonial.

Los primeros misioneros en ultramar fueron los frailes llegados a Centroamérica, concentrados en las áreas de asentamiento de la mese-

ta mexicana. La norma eran las conversiones en masa, y los franciscanos y dominicos alentaban la concentración en campos de los indios cristianizados para que adaptaran su modo de vida al de los españoles. Los nativos proporcionaban una parte de su trabajo y tributos, con los que se construyeron iglesias, a menudo en el mismo lugar donde antes de la conquista había un templo indígena. En 1650 la Iglesia Católica era ya una presencia afianzada en la sociedad colonial española. Los cinco arzobispos y veinticinco obispos de Hispanoamérica se convirtieron en grandes terratenientes, bastante más que el arzobispo y los dos obispos nombrados en el Brasil portugués en aquella fecha. Las basílicas que adornaban las capitales de los reinos americanos sugieren un cómodo trasplante de la sociedad clerical católica al Nuevo Mundo colonial.

Bajo la superficie, no obstante, se daban compromisos entre los sistemas religiosos locales y la doctrina cristiana. Los mexicanos fusionaron las creencias y prácticas cristianas y precristianas, especialmente en sus hogares y actitudes hacia el entorno natural. Se demostró muy difícil erradicar la topografía sagrada, el calendario ritual y las viejas deidades andinas. Situando las iglesias en los lugares donde había templos antes de la conquista, u optando por capillas abiertas sobre una plataforma coronada con una cruz en el centro de un patio cerrado, se recordaban los antiguos lugares de sacrificio. Cofradías, fiestas de difuntos y culto a los santos se fusionaron con tradiciones funerarias anteriores a la conquista, ahora cubiertas con ropajes cristianos. El culto a los santos invitaba a la apropiación como parte de una memoria ancestral prolongada. Los esclavos africanos en Brasil, por su parte, identificaban los santos cristianos con sus propios espíritus (*orishas*) protectores, adaptando los rituales cristianos a su propio calendario. Eran las nociones europeas de «idolatría» y «brujería» las que paradójicamente ofrecían pruebas para la supervivencia de antepasados y dioses precristianos. Hernando de Santillán explicaba en su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563) que era «el diablo el que habla a través de ellos [los espíritus]» y contaba cómo se habían hallado recientemente cuatrocientos templos en Cusco y sus alrededores en los que todavía se hacían ofrendas. La consecuencia era clara: las Américas necesitaban una Inquisición. Dos generaciones y casi cincuenta años después de la creación de la Inquisición mexicana, Hernando Ruiz de Alarcón (*Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*,

1629) documentaba la supervivencia de creencias en los espíritus de la montaña (*nahualli*). Sin embargo, al igual que los oficiales de la Inquisición, no podía distinguir entre los que se podían atribuir a la credulidad nativa y los que había que adscribir al diablo.

Donde no había una población nativa sedentaria ni una base para labores de rancho o parroquias, las misiones adoptaron la tradición monástica para cristianizar a los amerindios. Estos últimos se vieron «reducidos» a vivir en una especie de campamentos, un espacio defensivo en el que quedaban protegidos de los colonos por su apariencia de mano de obra nativa. Las presiones comenzaron en Nuevo México y desde allí se extendieron a Brasil, Paraguay y entre los hurones canadienses. La historia de las «reducciones de indios» en el medio y alto Paraná, Uruguay y Tapenagá durante la primera mitad del siglo XVII fue contada por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya en la *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), en la que describía cómo un puñado de jesuitas reunieron a más de 100.000 nativos en casi 40 campamentos de misión. A los indios se les alentaba a cultivar té (*yerba mate*), algodón y lana, y sus productos eran vendidos en Santa Fe o en Bogotá. En aquellos campamentos el Nuevo Mundo se convirtió en la Iglesia (y viceversa) donde los jesuitas forjaban una comunidad reformada dirigida por la misión. Los contemporáneos que leían la obra de Montoya pensaban que era una ficción.

Los relatos publicados sobre las misiones alimentaban el mercado europeo de la literatura de viajes, la geografía y la historia natural. La primera *Carta desde la India* (1545) de Francisco Xavier inició los reportajes sobre la flora, fauna, clima y costumbres nativas de los misioneros. Cuando José de Acosta publicó la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), la historia natural y la geografía de los jesuitas había crecido considerablemente. Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús, insistía desde el principio en que un medio para hacer avanzar su obra era «mantener mucha intercomunicación». En el momento de su muerte la circulación de boletines informativos se había convertido en una práctica normal, cuyo propósito era que «cada región pueda aprender de las demás cualquier cosa que promueva el consuelo mutuo y la edificación en Nuestro Señor».

Las energías comunicativas de Europa se ven ejemplificadas en sus misiones. Sus logros lingüísticos fueron fenomenales. En el momento de la conquista existían en México más de 120 lenguas, pocas de ellas

escritas. Al cabo de dos generaciones, los franciscanos habían elaborado y dieron a conocer alfabetos fonéticos que utilizaban los caracteres latinos, lo que hizo posible las gramáticas y diccionarios de veintidós de ellas. En México, como en otras partes de América y en India, esa estrategia consistía en promover el uso de una lengua como vehículo para la literatura misionera. El primer catecismo en náhuatl se publicó en 1539, en tamil en 1554, en caracteres chinos en 1584, y en una lengua africana en 1624. Esos libros eran luego distribuidos en las iglesias y escuelas, reimpresos en imprentas coloniales. El franciscano flamenco Pieter van der Moere fundó la primera escuela europea en las Américas en 1523 en Texcoco, de donde pasó a dirigir la escuela de San Francisco en Ciudad de México, que en su momento cumbre tenía casi mil estudiantes. También desarrolló un catecismo basado en los jeroglíficos para su uso por los indios, publicado originalmente hacia 1548.

Los métodos educativos humanistas dependían de la aculturación del alumno en el proceso de aprendizaje. Los misioneros tenían igualmente que adaptar el cristianismo para presentarlo de una forma que pudiera ser asimilada. En las Filipinas, por ejemplo, los Diez Mandamientos, el Credo y los rezos cristianos se adaptaron en versos que se podían cantar. Los misioneros optaron igualmente por adoptar la vestimenta local y observar su etiqueta. Matteo Ricci, el jesuita que trabajó en China desde 1583 hasta su muerte en 1610, asumió el vestido y rituales sociales de un estudioso confuciano y adquirió cierto conocimiento del mandarín. Adaptó la liturgia cristiana al calendario chino, omitiendo partes que podían ser entendidas como ofensas, al mismo tiempo que traducía (con ayuda china) los clásicos confucianos al latín. Para Ricci el cristianismo católico guardaba cierto parecido con los valores confucianos. En su explicación en mandarín del *Tianzhu shíyì* (El auténtico significado del señor de los cielos) (1603), combinaba la lógica aristotélica, la doctrina cristiana y los conceptos confucianos para ofrecer una base que permitiera asimilarlos. Entretanto, en India, Roberto de Nobili adaptó el cristianismo a las costumbres y usos locales. Se vestía como un estudiante hindú de alta casta y se afeitó la cabeza, manteniendo únicamente un diminuto mechón. Estudió sánscrito y tamil y redactó catecismos cristianos y una apología en tamil, adoptando su vocabulario a los conceptos cristianos. Al igual que con Ricci, causó bastante controversia tanto entre sus colegas jesuitas como entre los misioneros de otras órdenes y el arzobispado de Goa. Aquellas disputas solo se resolvieron cuando Roma intervino en su fa-

vor en 1622. El debate sobre la «acomodación» no tuvo un gran efecto en las misiones europeas en el extranjero, pero reveló las tensiones inevitables en un cristianismo católico globalizado.

El ministerio en casa

Para los apologistas católicos, el éxito de las misiones en el extranjero era una señal del favor divino. ¿Qué podían mostrar los protestantes en comparación? La inexistencia de misiones protestantes era una acusación a la que era difícil responder desde la República neerlandesa o Inglaterra (ambas con colonias). Adrian Saravia, un refugiado neerlandés, diácono en Westminster, argumentaba que los protestantes tenían el deber de responder a la invitación de Cristo a predicar el evangelio a todas las criaturas. Predicadores neerlandeses asumieron el reto, y en 1622 se fundó en Leiden un seminario para futuros misioneros, pero no duró mucho. El compromiso misionero protestante fue el resultado de iniciativas privadas más que de un compromiso público. El protestantismo se veía a sí mismo envuelto en una lucha por la verdad y la supervivencia en su propia casa. Las iglesias protestantes, localizadas y fragmentadas, carecían de organización suficiente para las misiones en el extranjero, que además evocaban la hegemonía papal. Si los nativos no respondían a la Palabra, debía de ser porque Dios no quería que la escucharan.

Así pues, la Europa protestante concentró sus energías en el «ministerio», que es lo que sustituyó al sacerdocio sacrificial. El ministerio era un oficio público, relacionado con una congregación específica —la parroquia— que los reformadores magisteriales aceptaban como unidad básica. Ese oficio requería una vocación especial (aunque no el celibato), y por eso Melanchthon, Bullinger, Bucer y Calvino eludieron las consecuencias de los pronunciamientos iniciales de Lutero de que todos éramos nuestros propios sacerdotes. ¿Cómo era uno llamado a esa vocación? Según los reformadores magisteriales, se trataba de una reflexión sobre el orden en la voluntad divina. Lutero prefería una sucesión de ministros mediante la ordenación, que entendía como la sucesión apostólica en la Iglesia, aunque no les confiriera una gracia, sino que era una confirmación de algo que estaba ya presente. En Zúrich, en cambio, Zuinglio dividía la vocación de mi-

nistro en una «interna» (ritual) y otra «externa» (magisterial), permitiendo así al Estado o sus representantes una participación legítima en los nombramientos para el ministerio. Las iglesias protestantes aceptaban en general su obediencia a los poderes existentes como precio por el orden y el decoro. Calvino seguía a Martin Bucer en Estrasburgo ampliando los oficios en la Iglesia a una variedad de vocaciones.

En la Iglesia protestante inglesa los cambios eran más ambiguos. Los clérigos podían casarse, aunque muchos (incluida la reina Isabel I) lo encontraban inconveniente. Una teología ambigua negaba la naturaleza sacrificial de la Eucaristía, pero los ministros anglicanos seguían siendo sacerdotes. En la geometría eclesiástica variable del protestantismo europeo se insistía más en que la validez de ese nuevo ministerio estaba determinada por lo que el individuo en cuestión hiciera, y aún más por lo que dijera. Las ligaduras educativas del ministro y su enseñanza, su vida familiar y estatus local, predicando habilidades y «buena conversación», se convertían en las señales externas y visibles de su vocación. Pero esos eran ideales, inclinados a inflarse, y dado que el ministerio estaba en relación con los administrados siempre había dudas. La preocupación protestante por la adecuación y vocación de sus ministros comenzó desde muy pronto.

Encontrar ministros que satisficieran esas demandas no era fácil. En tierras alemanas y suizas se incorporaron la mayoría de los antiguos sacerdotes, pero no sabían muy bien qué es lo que debían predicar ni cómo atender a los nuevos servicios. Había que educar a toda una generación para un ministerio diferente. En la primera no había suficientes ministros reformados adecuadamente entrenados y su salario era insuficiente. Incluso en la Inglaterra isabelina, la oferta de clérigos bien formados era escasa. Sin embargo, la inversión protestante en educación superior fue ofreciendo poco a poco dividendos y hacia 1600 solo un 25 por 100 del clero luterano que se incorporaba al ministerio en el imperio carecía de estudios universitarios.

Pero los logros educativos no bastaban para desarrollar un ministerio eficaz. La relación entre los ministros y sus congregaciones era ambigua y los pastores educados creaban sospechas en el mundo rural. En la Sajonia Electoral y en Brandenburgo, como en los condados ingleses, la proporción de los que tenían un grado universitario era más baja entre el clero rural que en los ambientes urbanos. No solo había una jerarquía de puestos, en la que los urbanos atraían a los candidatos más cualificados, sino que los patronos rurales buscaban en sus pasto-

res locales otras cualidades más que sus méritos académicos. Cuanto más se estabilizaba el ministerio clerical protestante, más altos eran los niveles de la carrera ministerial y la endogamia familiar, de forma que los hijos de ministros solían casarse entre sí y convertirse ellos mismos en clérigos. Esto incrementaba la concentración en las casas parroquiales como lugar donde se mostraba la buena conducta cristiana. Tal ejemplificación era aún más importante dado el foco puesto sobre la familia en la vida y la cultura protestante; pero una y otra vez, las expectativas poco realistas acerca de los ministros los distanciaban de sus congregaciones. Las comunidades no solo esperaban que sus ministros fueran instruidos, sobrios, rectos y modestos, sino que también querían que preservaran las tradiciones locales.

El clero se hallaba por tanto bajo presiones contradictorias. Los visitantes y superintendentes en tierras protestantes alemanas querían que se catequizara a todo el mundo, pero sin ser demasiado duros con los que no podían aprender de memoria el catecismo. Querían que el ministro mantuviera la armonía con su congregación pero también que se abstuviera de fiestas y de amenazar a los parroquianos no arrepentidos con la exclusión. Querían que predicara, pero luego los guardianes de la Iglesia se quejaban de que los sermones eran demasiado largos. El problema era que la estabilización de un ministerio protestante lo convertía precisamente en foco de las mismas sospechas anticlericales que habían alimentado la propia Reforma. La lección de un siglo de intentos de poner en marcha un nuevo ministerio era que solo se podía hacer adecuadamente con ayuda de las autoridades seculares, pero en muchos lugares el protestantismo no era la religión del Estado, y donde sí lo era los gobernantes no ofrecían todo el apoyo requerido.

A medida que las iglesias protestantes se iban insertando en la sociedad, su «disciplina» (la configuración de su moralidad y comportamiento público) se insertaba igualmente en la preocupación subyacente por el orden. Los protestantes abolieron la confesión y la penitencia, pero tenían todavía que señalar las vías por las que la Reforma podía convertirse en algo más que una aspiración. Lutero y sus colaboradores comenzaron con la esperanza de que eso sucedería de por sí, como parte de la Providencia de Dios; su posterior desilusión era el reverso de la moneda cuyo anverso era la ingenua confianza en que la educación elemental cambiaría las convicciones del pueblo. Los pastores luteranos de segunda generación se lamentaban de que la época heroica hubiera quedado atrás y de que las oportunidades de la Reforma se

hubieran malogrado. Calvino, un reformador de segunda generación, trató de enraizar la disciplina en la entidad política protestante, arrastrando la incómoda conciencia de que el cambio religioso había tenido poco efecto sobre la población en general.

En la Alemania luterana la disciplina eclesiástica se basaba en los tribunales eclesiásticos, los consistorios y las visitas a las parroquias. Durante la segunda mitad del siglo XVI, estas últimas eran regulares. El comité de visita sometía a los pastores, sacristanes, maestros de escuela y funcionarios locales a un cuestionario detallado que se centraba en la asistencia a la iglesia, el catecismo y la vida más o menos piadosa. Las visitas en el ambiente urbano eran a menudo recibidas con hosquedad y falta de cooperación. En las parroquias rurales, en cambio, los visitantes encontraban lo que andaban buscando, y era un espectáculo poco edificante. Los nobles solían dar el tono «despreciando la palabra de los sirvientes de Dios». La asistencia a los servicios dominicales era escasa, y más aún a las clases de catecismo. Un protocolo decía: «Es más fácil que los encontréis pescando que en el servicio religioso». Los padres retenían a sus hijos, asegurando que no podían permitirse las tasas escolares o las camisas y zuecos. Había innumerables informes que hablaban del juego como una profesión, de «epicúreos que no creen en la resurrección de los muertos», de anabaptistas y gitanos, o de quienes juraban, se peleaban y bebían demasiado. Las amenazas, decían los pastores, eran inútiles. Les advertimos, informaba un protocolo, pero responden: «¿Para qué rezar? Los turcos y el Papa quedan lejos». El único remedio era utilizar los instrumentos que ya se habían mostrado inadecuados, y que pondrían al descubierto más información de lo que parecía un fracaso. La Cristiandad confesional protestante era un mensaje complejo. Entenderlo requería habilidades especiales y una inversión en tiempo y energía.

En los ambientes protestantes reformados (calvinistas), la disciplina se convirtió en seña identificativa de la verdadera Iglesia. En Ginebra adoptó la forma del consistorio, compuesto de ancianos seglares, un síndico y los ministros de la ciudad, que se reunían cada jueves. Miles de páginas de notas registran sus intrusiones en la vida privada. En los años posteriores a la muerte de Calvino uno de cada quince habitantes de la ciudad aparecía en ellos; 681 individuos fueron «suspendidos» como miembros de la congregación, la sanción que se aplicaba más comúnmente. La excomunión era más rara, reservada para quienes habían tratado con desprecio la suspensión o habían sido

hallados culpables de serios quebrantos de la moralidad pública. En la medida en que la suspensión conllevaba penas sociales, funcionó; pero Ginebra era un lugar pequeño en el que los magistrados se tomaban en serio su papel, apoyando al consistorio.

A primera vista el consistorio ginebrino es la prueba de la creciente importancia de la regulación moral en la Reforma protestante, prueba de que la disciplina social formaba parte de la confesionalización; pero el consistorio estaba tan interesado en la uniformidad religiosa como en la mejora moral. La persistencia de los rituales católicos y la facilidad con que se eludían las ordenanzas de la ciudad llevaron a Calvino a proponer en 1546 la institución de una visita anual a las parroquias rurales de Ginebra, seguida por visitas domésticas de los miembros del consistorio en 1551. En Ginebra y otros lugares la Reforma protestante puso de relieve la importancia de la conformidad religiosa, que a su vez incrementaba las preocupaciones sobre la posibilidad de que Dios descargara su cólera sobre la ciudad por su inmoralidad. La preocupación por la disciplina social derivaba de la desazón por la pureza religiosa.

El tribunal consistorial trataba a menudo de reconciliar a las partes en los casos de ruptura matrimonial, afanándose los ancianos por mantener la dignidad del matrimonio y la santidad de una promesa ante Dios. Casi una cuarta parte de los casos relacionados con deslices sexuales presentados ante el consistorio de Ginebra durante los años 1568-82 concernían a parejas que, habiendo pronunciado promesas de matrimonio, tuvieron relaciones sexuales antes de estar efectivamente casados. El consistorio insistía en que los esponsales se cumplieran pero tenía poco interés en hacer que se casaran hombres y mujeres que ya habían mantenido intimidad física, aunque el resultado hubiera sido un hijo ilegítimo. Los ancianos conocían las complejidades de las disputas personales y la vulnerabilidad de los individuos, especialmente de las mujeres. Percibían que la gente mentía en sus testimonios, que sus relatos eran sesgados y que con frecuencia el consistorio solo disponía de chismorreos como pruebas.

Entendían que podía ganarse poco de la exclusión o excomunión de un individuo, y nada en absoluto de pasar algunos casos a los magistrados civiles. Cuando el consistorio estaba dispuesto a pronunciar una sentencia, sopesaba cuidadosamente la necesidad de ejecutarla contra individuos (en particular mujeres) en dificultades, en lugar de evitar el escándalo. Ni siquiera en Ginebra tenía un protagonismo decisivo el

consistorio en una supervisión exhaustiva de la reforma moral. Los ginebrinos encontraban formas de ocultar sus transgresiones sexuales al consistorio. Las mujeres sabían como usar el tribunal como un arma en defensa de su honor. Siempre había límites a la «reforma piadosa».

Revigorización católica

El pesimismo protestante se debía en parte a la recuperación del catolicismo como fuerza religiosa y política en Europa. En Europa oriental y central el equilibrio de fuerzas confesionales se inclinaba de nuevo durante la primera mitad del siglo XVII en favor de la Iglesia Católica Romana. Para los protestantes aquello era inexplicable. ¿Cómo era posible que una Iglesia cuya incapacidad de reformarse había sido evidente durante siglos, y que ellos creían que había sido abandonada por Dios, pudiera encontrar energías y voluntad para declarar que siempre había llevado razón? El concepto de «Contrarreforma» (*GegenReformation*) fue articulado por primera vez por historiadores protestantes alemanes del siglo XVIII que necesitaban un nombre para lo que había comenzado como una reacción contra Lutero y que se prolongó hasta la paz de Westfalia (1648), que era cuando pensaban que había llegado a su fin. Para otros historiadores católicos, la idea de Contrarreforma concedía demasiado peso a las fuerzas de la reacción frente al protestantismo, a sus manifestaciones político-eclesiásticas y a su orquestación coherente en general. Lo que ocurrió no era simplemente una reacción, sino que estaba animado por movimientos en la Iglesia anteriores a Lutero, que tenían raíces locales y carecían de coordinación, pero que inspiraron un renacimiento espiritual que sobrevivió más allá de la paz de Westfalia hasta el siglo XVIII. Por eso se ha preferido a menudo la expresión «Reforma Católica».

Esa recuperación iba más allá del «catolicismo tridentino», que sugiere un programa eclesiástico de reforma instrumentado por el Concilio de Trento (1545-1563) y luego puesto en práctica en todo el mundo católico siguiendo una directiva central. La Iglesia Católica era un organismo complejo que respondía de forma contradictoria a los cambios que sucedían a su alrededor. Hablar de «renacimiento católico» sugiere un énfasis en la Iglesia misionera que, pese a la importancia de los compromisos en ultramar así como en Europa oriental y Oriente

Medio, no hace justicia a la forma en que la Iglesia Católica Romana llegó a representar cierto tipo de estabilidad en relación con el pasado, un tipo particular de autoridad espiritual y una forma de comunicar la verdad a sus creyentes. La revigorización católica se desarrolló sobre la base de esa sugestión.

Las órdenes religiosas nuevas y reformadas fueron esenciales para esa revigorización al afectar a hombres y mujeres corrientes. Como misioneros, predicadores, educadores, confesores, catequistas, trabajadores en hospitales y ministros para los desposeídos, vagabundos y abandonados, reconfiguraron el panorama pastoral católico. El éxito de la confesionalización católica no se puede entender sin ellos. Al igual que en el caso de las misiones en ultramar, las viejas órdenes seguían siendo importantes. Los dominicos probablemente duplicaron su número entre 1500 y 1650. Los franciscanos, en sus diversas ramas, crecieron con una tasa parecida. A pesar de la renuencia oficial a crear nuevas órdenes, la presión venía desde abajo, desde las figuras y grupos carismáticos que respondían a los cambios en el mundo circundante.

Entre la plétora de nuevas congregaciones y órdenes, las más significativas y numerosas fueron los capuchinos, los jesuitas y (entre las nuevas congregaciones para mujeres) las ursulinas. Desde el diminuto grupo inicial en torno al joven fraile observante [esto es, de la Ordo Fratrum Minorum, comprometidos en la observancia de la pobreza] italiano Matteo da Bascio, nacido Matteo Serafini, los capuchinos crecieron hasta constituir una compañía que se aproximaba a los 30.000 miembros en 1650, alcanzando una gran influencia en la península italiana como predicadores y asistentes en tiempos de plagas. En 1574 la congregación había cruzado los Alpes pasando a Francia, España y Alemania, mostrándose activa allí donde estaba en marcha la recatolización y con la reputación de ayudar a la gente en tiempos de incertidumbre. El noble y ex soldado vasco Ignacio de Loyola tenía solo nueve compañeros cuando se emitió la bula con la que se creaba la Compañía de Jesús en 1540. A su muerte eran aproximadamente alrededor de mil jesuitas, divididos en 12 provincias, y habían creado 33 colegios. Una década después eran 3.500, y 13.000 en 1615. Sus iglesias, casas, colegios y universidades estaban dispersos de forma desigual por todo el sur y el oeste de Europa, haciéndose presentes especialmente en los centros urbanos. En las ciudades más pequeñas sus edificios sobresalían a menudo como los más imponentes y peculiares.

Las ursulinas comenzaron como una comunidad de mujeres solte-

ras y viudas solas en torno a Angela Merici, cerca de Brescia. Se dedicaban a ayudar a los incurables en los hospitales, a los huérfanos y a instruir a las jovencitas en los elementos del cristianismo y las primeras letras. Protegidas por el arzobispo de Milán Carlos Borromeo, se convirtieron en una presencia corriente en el norte de Italia, residiendo muchas de ellas en su propia casa y tomando solo votos privados para su congregación, aunque se fueron conventualizando progresivamente. El territorio papal de Aviñón les ofreció la cabeza de puente para su asentamiento en Francia, donde había desde los primeros años del siglo XVII comunidades de ursulinas en la mayoría de las ciudades, ayudando a los enfermos, trabajando con las prostitutas y enseñando el catecismo y rudimentos de lectura y escritura a las chicas jóvenes.

Las carismáticas figuras fundadoras de esas nuevas órdenes tenían poco en común. Las órdenes que fundaron eran muy diferentes en cuanto a su constitución, su relación con el resto de la Iglesia y su internacionalismo. Su propia contribución a su fundación era muy dispar. Pero había un aspecto clave en el que se parecían. La Reforma eclesiástica no formaba parte de su vocabulario, mientras que sí lo eran «espíritu», «Dios», «*el mundo*» y «*obras de misericordia*». Matteo Serafini, de origen humilde en el ducado de Urbino, se hizo franciscano a los 17 años. Como Angela Merici, se inspiró en la espiritualidad franciscana de finales de la Edad Media y en 1525 abandonó su monasterio para convertirse en un marginado que encontró refugio en Ancona y Calabria, pidiendo limosna para el pan cotidiano y recorriendo las ciudades predicando el arrepentimiento. Allí donde llegaba con sus compañeros, eran saludados como «caperuzados» (*scapuccini*), y el nombre hizo fortuna. Los capuchinos no habrían existido, no obstante, sin el apoyo que recibían desde esferas elevadas. Entre sus protectores estaban Caterina Cybo (duquesa consorte de Camerino y sobrina del papa Clemente VII) y Vittoria Colonna (viuda de Ferrante Colonna y amiga de Miguel Ángel), a través de cuya influencia los capuchinos obtuvieron el reconocimiento papal en 1528. Matteo fue elegido su primer vicario general en 1529, pero su relación con la orden que había fundado fue efímera. Renunció a su puesto para regresar a su estilo de vida alternativo. En Venecia, donde murió en 1552, entró en un tribunal de justicia con una capucha sobre la cabeza y un palo con un farol en el extremo. Cuando se le preguntó qué es lo que buscaba, respondió: «busco justicia». La revigorización de la espiritualidad católica se embebía de la incómoda conciencia del mundo urbano.

En 1553-55 Ignacio de Loyola dictó la historia de su vida a su confidente portugués en Roma, Luis Gonçalves da Câmara. Comenzaba en 1521 con una gran conmoción, cuando fue herido en la batalla de Pamplona y acababa, también abruptamente, con su llegada a Roma en 1568, antes de fundar la orden. Nos ofrece un informe aséptico de su propia trayectoria espiritual, que comenzó con la lenta recuperación en el castillo familiar de Azpeitia, leyendo vidas de santos, y que lo llevó al monasterio benedictino de Montserrat en Cataluña, donde tras una noche de vigilia abandonó su espada y su daga tomando a cambio un báculo de peregrino y unos harapos de mendigo. En la cercana Manresa descubrió en 1523 la *Imitación de Cristo*, una obra espiritual de finales de la Edad Media. Se entregó a la plegaria, ayunando y flagelándose y dejándose crecer el pelo y las uñas. Poco a poco moderó esa austeridad que le provocaba intensas visiones, cuando su búsqueda espiritual le proporcionó una renovada sensación de serenidad.

Sus notas sobre esas experiencias fueron desarrolladas en los *Ejercicios Espirituales*, publicados en Roma con aprobación papal en 1548. Los *Ejercicios* ofrecían una «vía de avance» durante varias «semanas» a quienes afrontaban una importante encrucijada en su vida. Se centraban en un planteamiento particular del rezo meditativo con textos del Evangelio en los que los individuos entran en diálogo con Cristo, María y Dios Padre, sienten agudamente sus pecados, reconocen el desorden de su vida, aceptan que todo está equivocado en su relación con el mundo y se plantean qué deben hacer para modificarla. Como ejercicio de comunicación espiritual era único y su impacto sobre la orden jesuita y fuera de ella fue muy profundo.

Ignacio vivió durante los 15 años siguientes pidiendo limosna en las calles vestido como un peregrino. En alguna ocasión fue interrogado por la Inquisición por su transgresión de las convenciones. Se trasladó como estudiante a París, donde hizo amigos con preocupaciones semejantes a las suyas y decidieron ir a Jerusalén, o si eso no funcionaba, a Roma para ofrecerse al Papa para lo que considerara necesario «para la mayor gloria de Dios y el bien de las almas». Se encontraron en Venecia en enero en 1537, donde, a la espera de un barco hacia Palestina, trabajaron en hospitales. Refiriéndose ya informalmente a sí mismos como la «Compañía de Jesús» aparecieron en Roma en noviembre de 1539, donde, al igual que había sucedido con los capuchinos, se aseguraron mediante un contacto muy bien situado (el veneciano Gasparo Contarini) la aprobación de su «Fórmula del Instituto», el

documento básico para la bula papal de septiembre de 1540, desarrollado en las *Constitutiones Societatis Iesu* por Ignacio de Loyola y su secretario, Juan Alfonso de Polanco. A diferencia del fundador de los capuchinos, Matteo da Bascio, Ignacio siguió desempeñando un papel decisivo en los jesuitas hasta su muerte en 1556.

La «Compañía de Jesús» era la «Iglesia Militante». La Fórmula aprobada y confirmada en 1550 por el papa Julio III se iniciaba describiendo al miembro de la compañía como «un soldado de Dios bajó la bandera de la Cruz». El «soldado cristiano», no obstante, era una metáfora familiar y no tenía connotaciones estrictamente militares. Cuando las Constituciones se referían al «Prepósito General» o «General Superior» de la orden (Ignacio fue el primero de ellos), no era en el sentido militar. Hasta algunos años después de la muerte de Ignacio no comenzaron los jesuitas (en particular Jerónimo Nadal) a compararlo directamente con Lutero, como un nuevo David contra Goliat, llamado a encontrarse con Dios el mismo año en que Lutero sería reclamado por el diablo. Los jesuitas prometían obediencia absoluta al Papa y su regla les prohibía entrometerse en la vida diocesana de la Iglesia. A diferencia de otras órdenes regulares, no estaban obligados a celebrar las horas canónicas en común, por lo que quedaban libres para predicar, enseñar o atender a los enfermos y agonizantes. Podían ir «a cualquier lugar del mundo donde hubiera esperanza de una mayor gloria de Dios y del bien de las almas». Su ministerio fue único durante varias décadas del siglo XVI, ofreciendo una nueva relación entre las órdenes regulares y el mundo en general, reclutando y operando a escala internacional. Loyola y los generales de la orden que le sucedieron reflejaban el talento que los jesuitas reclutaban.

La Fórmula exponía su papel como predicadores itinerantes, incluyendo la enseñanza tanto fuera como dentro de las iglesias. Exportaban la tradición española de convertir los textos religiosos en canciones simples, cantadas por los niños en las calles. Los jesuitas también adoptaron la idea protestante de los catecismos coloquiales impresos. La prédica jesuita formaba parte de la enseñanza, siendo ambas hermanas de sangre de los sacramentos de la penitencia y la Eucaristía, los muelles de la actividad en el mundo. Esa actividad incluía la ayuda a quienes sufrían desastres, acompañar a los prisioneros convictos al cadalso, crear orfanatos y centros de rehabilitación para prostitutas y mediar en las querellas locales. Aunque divididos sobre la persecución de los judíos en Europa, los jesuitas siguieron aceptando nuevos cris-

tianos (conversos) en sus filas (Ignacio no fue nunca más radical que cuando dijo que le habría gustado ser de sangre judía para ser de la misma raza que Cristo) y predicaban en los guetos de Venecia, Roma y Aviñón. Crearon cofradías laicas (congregaciones marianas) siguiendo el modelo de la sociedad estudiantil creada en el Collegio Romano en 1564 bajo los auspicios de la Virgen María, en lugar de establecer como los franciscanos o los dominicos una «orden terciaria» adjunta a la propia Compañía de Jesús. Su compromiso con el mundo planteaba dilemas morales. Desde un principio los jesuitas consideraron como un tema esencial de estudio la casuística («el estudio de los casos de conciencia»), tan vital como su complemento, la retórica, para el ministerio en el mundo. Tomando como guía los mejores manuales de los confesores, entraron en el campo de minas de las antiguas batallas teológicas sobre cómo debían ser afrontadas por la Iglesia las inadecuaciones humanas («pecados») y en qué medida podían participar los seres humanos en su propia salvación.

No había un desafío mayor para las iglesias católica y protestante que la idea humanista de que la educación podía crear ciudadanos piadosos y responsables y cambiar el mundo. En 1560 el compromiso de los jesuitas con la educación comenzó a dejar pequeñas sus otras responsabilidades. Polanco, escribiendo en nombre del segundo general, Diego Laín, declaraba: «Cada jesuita debe llevar su parte de la carga de las escuelas». Era una carga que los jesuitas asumieron sin prever sus consecuencias cuando abrieron su primera escuela en Messina, Sicilia. Fue un gran éxito. En la década de 1550 se abrían casi cinco escuelas jesuitas al año; y ese ritmo se mantuvo durante el resto del siglo, sin que las escuelas latinas protestantes pudieran igualarlo. Los jesuitas no cobraban tasas de matrícula sino que se valían de donaciones y fundaciones de patronos aristocráticos y consejos municipales, que preferían dejar en manos de un cuerpo profesionalmente competente las tareas de la educación. Los estudiantes eran divididos en clases, pasando tras un examen de una clase a la superior, y las habilidades se graduaban de un modo parecido. A los alumnos se les ofrecía un currículo progresivo que ponía el énfasis en su utilidad para el mundo de su época. El aprendizaje activo era alentado mediante el trabajo en casa, las redacciones y disertaciones, la memorización y recitado de poesías, el manejo de instrumentos musicales y la actuación en dramas teatrales. Las escuelas jesuitas, con un buen plantel de profesores, podían ofrecer una educación muy amplia, definiendo lo que debía ser una buena

educación católica. Los colegios jesuitas no eran seminarios, sino el terreno de entrenamiento para las elites sociales más diversas de la Europa católica. Se convirtieron en la principal fuerza impulsora de la recatolización.

Su esfuerzo educativo les salía muy caro a los jesuitas. A finales de la década de 1560 Gioseffo Cortesono, rector del colegio alemán, el más caro de todos los establecimientos educativos de los jesuitas, fundado para servir como punta de lanza de la recatolización en Alemania, decía: «La compañía se está viendo arruinada por gestionar tantas escuelas». En aquel momento eran demasiado pocos los jesuitas en proporción al número de sus colegios, por no mencionar otros compromisos. No todos los que se unían a la orden lo habían hecho para convertirse en profesores. Cuantos más jesuitas se concentraban en esa tarea, más problemas descubrían. Algunas escuelas eran solo marginalmente viables y tuvieron que cerrar, con deudas y rencores por todas partes. Cuando la Compañía consiguió resolver esas dificultades se hizo más prudente, lo que abrió la puerta a críticas que argumentaban que los jesuitas eran demasiado populares y acomodaticios para su propio bien. Había un terreno común entre quienes, a principios del siglo XVII, criticaban la teología moral jesuita por su «probabilismo» (la creencia de que, en cuestiones difíciles de conciencia, uno podía seguir sin gran riesgo una doctrina que fuera «probablemente» cierta, algo que los críticos juzgaban una puerta abierta a la laxitud), atacaban a destacados jesuitas por argumentar que había ocasiones en las que podía ser legítimo resistirse a un príncipe, e insinuaban que era una orden ambiciosa, que promovía su propia riqueza e intereses a expensas de todo lo demás.

El efecto de la revigorización católica debía mucho a las mujeres. También ahí las contradicciones entre los desafíos del mundo y la respuesta eclesiástica se hizo más marcada. La mayoría de las alrededor de treinta nuevas órdenes y congregaciones religiosas tenían ramas femeninas, y nueve estaban dedicadas exclusivamente a las mujeres. Todas esas nuevas fundaciones, con la excepción de la de las carmelitas descalzas, fundada por Teresa de Ávila y que era la única fundada por una mujer que incluía hombres, insistían en el ministerio activo en el mundo. ¿Pero cómo debía funcionar en la práctica el ministerio activo de las mujeres? No eran pocas las que optaban por el convento. Algunas desafiaban a sus propias familias para hacerlo, atraídas por el estilo de vida alternativo que proporcionaba la oportunidad de un espacio fe-

menino independiente, la posibilidad de desarrollar actividades que de otro modo no habrían estado nunca a su alcance y un dominio espiritual hacia el que se sentían atraídas. Las monjas contemplativas, aunque teóricamente esposas de Cristo y muertas para el mundo, estaban en contacto discreto y regular con él a través de sus familias, su correspondencia y sus plegarias. Teresa de Ávila, la monja contemplativa más notable de su generación, habría negado que su meditación y rezo estuvieran desvinculados del mundo. Mientras viajaba por toda España promoviendo la orden carmelita, se quejaba repetidamente de la tensión en su vida y reflexionaba: «Por una parte me llamaba Dios, por otra yo seguía al mundo».

La respuesta eclesiástica a las órdenes religiosas femeninas era cada vez más restrictiva. En la última sesión del Concilio de Trento se debatió la reforma de los monasterios y la vida religiosa. El celibato y la vida monástica habían sido blanco de los protestantes y el tema no podía ser ignorado. El concilio reafirmó la clausura femenina, reforzada en 1566 cuando Pío V decretó que todas las comunidades religiosas femeninas que no practicaban la clausura debían ser suprimidas. El objetivo primordial era controlar la sexualidad, tanto de las mujeres como de los hombres. La castidad era la definición de la vida religiosa femenina, y la única forma de proteger la virginidad de las monjas era mediante una estricta clausura.

Al final el decreto tridentino no fue sin embargo totalmente aplicado. Las ursulinas aprovecharon sus relaciones con el arzobispo Borromeo para aceptar gradualmente la clausura pero manteniendo una actividad piadosa. A principios del siglo XVII floreció durante un breve período en Saboya y Francia la Orden de la Visitación de Nuestra Señora de Juana Francisca Frémyot de Chantal y Francisco de Sales, una comunidad de viudas cuyos compromisos familiares o mala salud les impedía entrar en órdenes religiosas pero que querían que su dedicación a Dios se reflejara en misiones sociales. Mary Ward emigró en 1606 a los Países Bajos católicos y se inspiró en los jesuitas para establecer su propia orden (el Instituto de María) en 1609. Su creciente presencia, junto con su asociación con los jesuitas y su negativa a aceptar la clausura y el uso de un hábito regular, le ganaron muchos enemigos. Sus monjas «jesuitesas» fueron disueltas como «hierbas nocivas» y «chicas incontrolables» y ella fue acusada de herejía en 1631, siendo suprimida su orden. Pero como iba a descubrir más tarde Luis XIV con las monjas de Port Royal, poner a las mujeres tras rejas y barrotes

no las aislaba. La religión daba poder a las mujeres en diversas formas. Francisco de Sales se convirtió en confesor por carta de viudas devotas a las que animaba a seguir su conciencia y dedicarse a Dios. Su correspondencia fue publicada en su *Introducción a la vida devota* (1609), un libro que mostraba cómo podían participar en la vida religiosa mujeres y hombres. Solo los más misóginos de los reformadores religiosos podían ignorar el papel de las mujeres, especialmente cuando a menudo se mostraban más piadosas que sus homólogos masculinos.

El Concilio de Trento y el príncipe papal

El 4 de diciembre de 1563 el cardenal Giovanni Morone preguntó al cónclave de 268 prelados en el Concilio de Trento si aceptaban su clausura. El cardenal Carlos de Lorena pronunció entonces las aclamaciones, comenzando por «el bendito papa Pío V Nuestro Señor, Pontífice de la Santa Iglesia Universal», y acabando con «¡Anatema a todos los herejes!». El auditor de la Sagrada Rota (el Tribunal Supremo papal), Gabriele Paleotti, informaba que muchos lloraban de alegría, mientras que los que se habían opuesto entre sí en sus deliberaciones ahora se felicitaban mutuamente. Celebraban el final del más largo concilio de la Iglesia durante un milenio.

El concilio había comenzado sus trabajos dieciocho años antes, en diciembre de 1545. Su convocatoria se había retrasado por la renuencia del Papa a comprometerse en una institución cuya autoridad podía convertirse en un desafío para la monarquía papal. Se vio luego obstaculizado por el enfrentamiento entre los Valois y los Habsburgo, dado que el emperador pretendía un concilio que mantuviera la puerta abierta a la mediación con los protestantes. Una vez iniciadas sus sesiones, sus debates se vieron demorados por cuestiones de protocolo sobre quién debía presidir (legados papales), quién podía hablar y votar (los legados concedieron la libertad de palabra pero obtuvieron una victoria limitando el voto por delegación) y diferencias de agenda. El emperador quería que se trataran primero las reformas disciplinarias y después la doctrina. El papado quería claridad de doctrina y nada más. El resultado fue un compromiso en el que ambas cuestiones se trataron a la vez. Esa fórmula garantizaba que el concilio no tratara de lograr una reconciliación de la Cristiandad, sino una refutación del cisma protestante.

El politiqueo prosiguió tras la primera sesión (de diciembre de 1545 a marzo de 1547), retrasando la segunda hasta mayo de 1551, momento en el que el concilio se trasladó a Bolonia en los Estados Pontificios para calmar la preocupación del Papa sobre la influencia imperial en Trento. Esa segunda sesión se vio a su vez interrumpida durante casi una década, hasta que Gianpietro Carafa fue elevado al solio pontificio como papa Pablo IV en mayo de 1555. Su modelo era el cesaropapismo medieval. Desconfiaba de los concilios, especialmente de uno tan alejado de su control, y odiaba a los Habsburgo, reprochándoles que hubieran firmado la Paz de Augsburgo (1555), e involucró por un momento el papado en una desastrosa guerra con Felipe II en 1556. Ascético y autocrático, prodigó sus atenciones a la Inquisición romana. Los antiguos legados papales al Concilio de Trento (Morone y Pole) estaban entre sus sospechosos. Una de las batallas que tuvo lugar en Trento, y no de las menores, supuso el final de la influencia de los *spirituali* entre los eclesiásticos y teólogos italianos.

Pablo IV murió en 1559 y su sucesor, Giovanni Angelo Medici (papa Pío IV), impuso un cambio de dirección con respecto a su predecesor, cuyos dos sobrinos cardenales fueron eliminados, uno de ellos estrangulado y el otro ahorcado. El reconocimiento por Pío IV de la necesidad de que el concilio concluyera sus trabajos era el de un realista que reconocía que el mundo estaba cambiando. Catalina de Medici, regente en Francia, así como el emperador Fernando I, querían un nuevo comienzo. Felipe II prefería reanudarlo allí donde se había dejado, y esa fue la opinión que prevaleció bajo Pío IV. Cuando el concilio se volvió a reunir en Trento para su sesión final en enero de 1563, estaba todavía por experimentar su mayor crisis. El debate más contencioso de todos concernía al requerimiento residencial de los obispos en sus sedes. Los obispos españoles defendían la posición de que el derecho de residencia era exigido por derecho divino, lo que descartaba las dispensas papales y amenazaba el papel de los cardenales en Roma así como la autoridad papal. Eustache du Bellay, obispo de París, se unió a los españoles proclamando que la auténtica novedad era la supremacía papal, que creaba una «tiranía temporal» en la Iglesia. El jesuita Laínez apoyó a la curia romana, diciendo que el Papa era el sucesor de los apóstoles y que quienquiera que reivindicase algún otro tipo de autoridad era un hereje. Esa opinión le ganó a su orden pocos amigos, especialmente en Francia.

El atasco apresuró la muerte de dos legados papales en rápida su-

cesión en mayo de 1563. Solo la llegada a Trento del diplomático cardenal Morone permitió salir del *impasse*. Se aseguró el apoyo del cardenal Carlos de Lorena y los demás obispos franceses, así como de las delegaciones imperiales, con su propuesta de compromiso por la que se requería la residencia de los obispos al ser representantes del Vicario de Dios en la tierra (el Papa), quien a su vez podría dispensarles de ella cómo y cuándo lo necesitara. Esa fue una de las grandes decisiones acordadas el 11 de noviembre de 1563 y que constituyeron el núcleo de los cambios institucionales propuestos en Trento. Incluían nuevas normas para el nombramiento de obispos y un apéndice sobre la predicación. A los obispos se les exigía mantener anualmente sínodos diocesanos y concilios provinciales cada tres años, así como visitar cada parroquia de su diócesis una vez al año, y se les otorgó mayor autoridad sobre las corporaciones y órdenes eclesiásticas, especialmente los capítulos catedralicios.

¿Que habían conseguido los jerarcas católicos en Trento? En cuanto a la doctrina, tenían un enemigo más claro en la teología protestante. Los protestantes nunca dudaron de que aquellos cánones estaban dirigidos contra ellos, aunque en realidad los delegados en Trento no sabían nada sobre Zuinglio o Calvino; su enemigo era Lutero, visto con los ojos de sus críticos teológicos católicos. Sin embargo, la presentación belicista de las decisiones teológicas de Trento enmascaraba que sus decretos eran, en muchos aspectos, afirmaciones sobre un término medio acordado que sorteaban áreas en las que habría habido desacuerdo. Por eso ampliaban las fuentes de la verdad revelada más allá de la Biblia para incluir las tradiciones apostólicas, aunque se negaban a explicitar con precisión cuáles eran esas tradiciones. En el largo decreto sobre el pecado original (16 capítulos y 33 cánones), los delegados eludieron la dificultad de definir la naturaleza de la gracia y su eficacia, así como el libre albedrío, lo que en definitiva no era sino una larga mecha que acabaría detonando el polvorín teológico mucho depués. Se prendió en Lovaina ya en la década de 1560 con las enseñanzas de Michel de Bay y llegó al estallido con las de su alumno y sucesor Corneille Janssens (Jansenio). El concilio no tenía al parecer nada que decir sobre la adoración a María; discutió la cuestión de las traducciones vernáculas de la Biblia, pero no adoptó resoluciones al respecto. Aunque varios decretos pedían la abolición de usos «supersticiosos» del ritual religioso, no especificó líneas de demarcación. No hubo un sistema teológico tridentino general, aunque sí varios temas,

de los que el más notable era que el clero debía servir como vía de la verdad teológica. En algún momento del concilio el sueño humanista de una experiencia directa de la Palabra de Dios dio paso a la mediación eclesiástica y la revigorización de un orden clerical, separado y especial en el mundo.

Los padres de Trento trabajaban dentro de los límites de su propia experiencia. Sus decretos reflejaban su percepción de lo que era posible. Ningún obispo del Nuevo Mundo estaba presente y en ningún momento se habló sobre América. Los delegados no veían ninguna alternativa al sistema de puestos remunerados (beneficios). Había cánones sobre la decencia clerical y el orden eclesiástico, pero no una estética tridentina, ni musical ni artística. Los clérigos reconocían la importancia de la educación, especialmente de los seminarios para el clero, pero no especificaban cómo obtener los recursos necesarios. Trento ofreció una renovación conservadora. Por encima de todo, su efecto dependía de su puesta en práctica, y al igual que la Reforma protestante, eso suponía trasladar la carga hacia abajo, hacia las estructuras locales. La Reforma tridentina se convirtió en una reforma episcopal, en concreto la de Carlos Borromeo.

Eso se debió a su presencia sobresaliente ya durante su propia vida. Fue promovido en 1560 a la archidiócesis de Milán, una de las mayores y más ricas de la Cristiandad. Adjunto local de su tío Pío IV, apareció en Trento en sus últimas sesiones, entre los curialistas. Cuando acabó el concilio, tras la muerte de su hermano Federico y la elección en 1566 del papa Pío V, regresó a Milán y se dedicó a sus deberes pastorales. Ya en 1564 y con ayuda de su vicario general Nicolas Ormaneto (discípulo de los cardenales Ghiberti y Pole), había organizado un sínodo de 1.200 párrocos para promover las reformas decididas en Trento. Prosiguió dirigiendo once sínodos diocesanos y seis concilios provinciales, así como una campaña de visitas parroquiales, aunque no anuales (los decretos tridentinos al respecto eran poco realistas); lo suficiente para promover un nuevo nivel de supervisión clerical sobre el laicado. Se dieron instrucciones a los confesores para que no dieran la absolución a menos que quedara evidenciada la penitencia. Nuevas cofradías («de doctrina cristiana») canalizaban las energías del laicado devoto por vías que complementaban la revigorización borromeana de la vida religiosa.

La obsesiva campaña de Borromeo derivaba en parte de su experiencia local en Milán. Aunque el papado le dio cierto margen, Roma

recelaba de su tendencia a ser pontífice de su propia provincia. A las autoridades españolas les exasperaba su continua confrontación. Los canónigos de la catedral lo odiaban y sufrió al menos un atentado contra su vida. Solo aceptó las nuevas órdenes regulares bajo sus propias condiciones y sus relaciones con los jesuitas eran pésimas. En realidad Borromeo no fue ni el primero ni el único obispo reformador de su época, ni su autoritarismo fue el único estilo de los reformadores episcopales tridentinos. Sin embargo, su afán de publicidad y sus estrechas relaciones con los papas Pío IV y Pío V aseguraron que su versión de la autoridad clerical prevaleciera hasta el final de siglo.

Para entonces la celebración de concilios y sínodos diocesanos estaba alcanzando su apogeo en todo el mundo católico. Aun así, solo una minoría de obispos podían considerarse celosos reformadores. En Francia, por ejemplo, de los 108 obispos existentes en 1614, una cuarta parte de ellos no habían sido ordenados, 13 estaban por debajo de la edad exigida por las definiciones tridentinas, una considerable minoría tenían otros puestos que los alejaban regularmente de su diócesis y solo 38 de ellos convocaron en alguna ocasión un sínodo diocesano. Aunque Roma desempeñaba ahora un mayor papel en la validación de las nominaciones episcopales (especialmente a través de los nuncios), difícilmente podía contrarrestar la influencia de los aristócratas y príncipes locales. En Alemania, por ejemplo, muchos de los príncipes-obispos ocupaban su puesto por razones políticas además del nombramiento eclesiástico. Así, el príncipe-obispo Ernesto de Baviera tuvo una brillante carrera en la Iglesia tridentina, habiendo llegado a arzobispo de Múnich y Frisinga con 12 años de edad en 1566 y llegando a convertirse también en príncipe-obispo de Lieja, Hildesheim y Münster y príncipe elector arzobispo de Colonia sin tener para nada en cuenta lo que se había decidido en Trento. Los obispos identificaban fácilmente la Reforma católica con el reforzamiento de su propia autoridad y de las estructuras eclesiásticas tradicionales. Dado que el sistema beneficial estaba tan arraigado y que los tribunales seculares podían (como en Francia) intervenir para proteger a los párrocos, a los obispos les resultaba difícil establecer un control real sobre el clero de su diócesis. Aun así, la educación del clero parroquial fue mejorando gradualmente. Las visitas diocesanas reflejaban un esfuerzo de Sísifo por hacer realidad el cambio religioso, especialmente en las áreas rurales. Como el orden clerical afrontaba distintas condiciones y problemas locales, la reforma eclesiástica se hizo más variada.

La reforma tridentina consiguió el *imprimatur* de Roma gracias a una sucesión de enérgicos pontífices, los papas Pío V, Gregorio XIII y Sixto V, viéndose complementada por la evolución del papado hacia algo que se parecía a una monarquía. Esto conllevaba una relación diferente con los Estados Pontificios, las «tierras de San Pedro» que constituían los principados del obispo de Roma en el centro de Italia. Debido a su naturaleza electiva, la evolución fue desigual. Sin embargo, durante los papados de los Medici (León X y Clemente VII) y bajo la influencia de las guerras en la península italiana durante la primera mitad del siglo, lo que más preocupaba al papado era cómo aumentar su autoridad política en ella. Al menos consolidó su dominio en sus propios territorios y adquirió otros nuevos, reduciendo al mismo tiempo los privilegios concedidos a los comunes y a la nobleza. Los latifundios del Papa aumentaron de escala, equiparándose a sus pretensiones.

Para el predominio principesco del Papa era esencial el cambio en el papel del colegio cardenalicio, que hasta entonces había sido algo así como el senado de la Iglesia Cristiana Latina, teóricamente inseparable e indistinguible de la autoridad papal. Durante el «asunto Lutero» el colegio todavía se reunía como consistorio varias veces a la semana, considerando todas las cuestiones relacionadas con la Iglesia en el mundo entero. Con el aumento de poder del Papa como príncipe, el del colegio cardenalicio fue disminuyendo hasta desvanecerse. Se reunía dos veces al mes para ratificar decisiones ya tomadas. El número de cardenales aumentó a medida que los pontífices apuntalaban su preeminencia en el colegio mediante nuevos nombramientos que le aseguraban una mayoría leal. Los cardenales eran elegidos principalmente entre un pequeño número de poderosas familias romanas y del norte de Italia, que iban perdiendo su autonomía aunque mantenían su autoridad como intermediarios del poder. Sus palacios eran tan grandes como su séquito, y su mobiliario y sus cocinas estaban tan equipados como quepa imaginar para los acontecimientos sociales que ocasionaban sus crecientes gastos. Roma era todavía un mundo de chismorreo e intrigas en el que seguían teniendo un peso predominante las cuestiones materiales como las propiedades, rentas y pensiones.

Ansiosos por ganarse la amistad de los cardenales, jugar con sus enemistades y nutrir su lujoso estilo de vida estaban los sobrinos de los papas. Bajo los pontificados de Pío IV, Pío V y Gregorio XIV los sobrinos de cardenales se convirtieron también en «favoritos», si bien, al igual que sucedía con los favoritos de los príncipes seculares, la suya

era una posición delicada. Más pronto o más tarde el tío moriría y para asegurar su propio futuro el sobrino tenía que mantener buenas relaciones con tantos cardenales como fuera posible, aun cuando se esforzara por defender los intereses de su tío. Y los gobernantes seculares, especialmente los Habsburgo españoles, tenían una gran bolsa y ofertas eclesiásticas tentadoras en la Italia española para ofrecerlas a los cardenales dispuestos a bailar al son de su música. Esto era importante porque los cardenales elegían al siguiente Papa. En el cónclave surgían facciones complejas en una política laberíntica cuyos resultados eran difíciles de predecir. Los Habsburgo españoles se esforzaban por influir en ellos declarando abiertamente quién sería inaceptable (la *exclusiva*), un veto que reforzaba su presencia hasta el renacimiento de la influencia francesa durante el siglo XVII y la reforma de los procedimientos del cónclave por Gregorio XV en 1621.

Poco a poco los cardenales se convirtieron en ayudas de cámara del poder papal. El proceso comenzó con la creación de la Congregación del Santo Oficio, el comité de cardenales que supervisaba la Inquisición romana. Nuevamente situada bajo la dirección papal por Pablo IV y reorganizada por Pío V, se convirtió en un arma formidable en la panoplia de la hegemonía papal. También se fueron añadiendo otras congregaciones, hasta llegar a quince cuando fueron regularizadas por Sixto V en enero de 1588. Mediante aquellos comités los cardenales quedaban estrechamente implicados en la toma de decisiones ejecutivas del Papa, tanto en los estados Pontificios como en la Iglesia en general.

El Concilio de Trento resultó esencial para fortalecer la doble soberanía emergente de la monarquía papal, sobre los estados Pontificios por un lado y sobre la Iglesia universal por otro. Al final de las guerras italianas había existido el peligro de que la monarquía papal se convirtiera en un régimen cliente de los Habsburgo españoles. Trento ofreció al papado una justificación religiosa e ideológica más amplia como instrumento de la revigorización católica en la totalidad del mundo. Pío IV y sus sucesores aprovecharon la oportunidad, percibiendo que al hacerlo subsumían la reforma de la Curia (su propio patio trasero) en algo más amplio. Al publicar la bula que confirmaba los decretos del concilio, Pío IV utilizó por primera vez el título «obispo de la Iglesia Universal» que se le había concedido en su última sesión.

Las consecuencias eran inmensas. A partir de entonces todas las jurisdicciones eclesiásticas quedaban sometidas al papado y los obis-

pos eran simplemente sus vicarios. El nuevo *Índice de Libros Prohibidos* de 1564 actualizó el promovido cinco años antes por Pablo IV. En noviembre de aquel mismo año se declaró un nuevo Credo (Profesión de Fe) que incorporaba un juramento de obediencia al Papa y que todos cuantos ejercían un oficio en la Iglesia estaban obligados a suscribir. Al Catecismo romano de 1566, basado en los decretos tridentinos, le siguieron el Breviario (1568), el Misal (1570) y la Biblia Sixto-Clementina (1590-1604) como ejemplos de la capacidad de Roma para utilizar la imprenta con el fin de consolidar sus pretensiones ampliadas, resumidas en la reforma del calendario por Gregorio XIII en 1582. Sometiendo la cosmografía y las matemáticas a sus pretensiones universalistas, Roma adelantó el calendario en diez días pasando directamente del 4 al 15 de octubre, y con él el año litúrgico. Invitó al resto del mundo (ya fueran persas o chinos) a adoptarlo. En la Europa protestante, empero, fue rechazado. La Cristiandad quedó dividida no solo por la confesión, sino también por la cronología.

La imagen del papado cambió. Para la consagración de un nuevo Papa era ahora esencial la procesión ceremonial desde San Pedro hasta San Juan de Letrán, su sede episcopal, un desfile triunfal de coronación en el que el nuevo Papa era transportado con los símbolos de su poder (trono, tiara y palio) sobre una litera que atravesaba la ciudad a lo largo de la *Via Sacralis*. Aquella ceremonia ponía de relieve la soberanía del Papa en su propio Estado y en el mundo en general. En la procesión triunfal de Sixto V en 1565 el baldaquín que lo amparaba fue transportado por delegados japoneses que entendían el mensaje: la Iglesia Católica situaba a la Cristiandad en un contexto global. La basílica de San Pedro, ampliada con una nave en forma de cruz latina para dar cabida a la multitud, fue consagrada por Clemente VIII en 1594. Era la mayor iglesia de la Cristiandad, y a mediados del siglo XVII fue complementada por Gian Lorenzo Bernini con la columnata de la plaza de San Pedro frente a la basílica. El papa Urbano VIII había encargado antes, también a Bernini, la construcción del enorme baldaquino de bronce sobre el altar mayor. Por encima de la cúpula apoyada en retorcidas columnas salomónicas, una cruz coronaba un globo terráqueo de oro.

Las exploraciones arqueológicas de las catacumbas romanas a finales del siglo XVI ofrecieron nuevas pruebas de la continuidad histórica del catolicismo frente a la innovación protestante. Los cuerpos y reliquias de los santos se convirtieron en nuevos objetos de devoción

en las iglesias de Roma y para su exportación a otros lugares. Desde el jubileo de 1600 en adelante, los programas papales tenían en cuenta el creciente número de peregrinos, mejorando el sistema de carreteras y adornando la ciudad con fuentes públicas y obeliscos. Bajo el pontificado de Clemente VIII los salones literarios de Roma comenzaron a referirse al nuevo estilo de gobierno de los papas como «absolutismo». Para los aficionados, la *Istoria del Concilio Tridentino* del veneciano Paolo Sarpi, publicada bajo seudónimo en Londres en 1619, era una lectura obligada. No se tardó mucho en conocer el verdadero nombre de su autor, un filósofo natural y notable teólogo amigo de Galileo. El subtítulo de la obra declaraba su objetivo antipapal: «[...] y en particular las prácticas de la corte de Roma para evitar la reforma de sus errores y mantener su grandeza». Usando documentos originales, Sarpi desarrolló el tema que ya le había ganado la hostilidad de Roma durante el Interdicto veneciano (la censura de la ciudad por el Vaticano durante los años 1606-10). El absolutismo de Roma había arruinado los esfuerzos de los «hombres piadosos» por «reconciliar» la Reforma mediante un concilio, y lo habían convertido en un instrumento que había hecho «irreconciliables» las divisiones de la Cristiandad. Peor aún, el absolutismo papal subvertía el esfuerzo de los obispos por recuperar su autoridad y concedía a Roma «un exceso ilimitado» de poder. La inteligente obra de Sarpi cimentó una imagen hostil del absolutismo papal.

Los papas soberanos de finales del siglo XVI y principios del XVII se esforzaron por reformar la Curia, la burocracia más compleja de toda la Cristiandad. Que no lo consiguieran no es sorprendente, pero no fue por no intentarlo. Regentaba una corriente continua de ingresos obtenidos con la venta de oficios y «reversiones» (transferencias a otro titular). Mientras que las rentas espirituales (los ingresos de la Iglesia en su totalidad) aumentaban lentamente, las rentas temporales (los ingresos de los impuestos en los Estados Pontificios) lo hacían rápidamente, contribuyendo en tres cuartas partes a los ingresos papales en 1600 y convirtiendo a los Estados Pontificios en uno de los países de Europa con impuestos más altos. Los contemporáneos reconocían, no obstante, que la monarquía papal no era una gran potencia militar; era un protagonista de mediano tamaño que se cobijaba bajo el señorío de los Habsburgo españoles. El papado seguía siendo un Estado clerical que beneficiaba a muy pocos. El papa Borghese Pablo V, el papa Barberini Urbano VIII y el papa Pamphili Inocencio X iban a consolidar la fortuna de sus respectivas familias como una mo-

narquía dinástica, pero que no se adecuaba demasiado al espíritu tridentino del que Roma se había apropiado.

LAS IGLESIAS Y LO SOBRENATURAL

La creencia en lo sobrenatural era una realidad social. Explicaba lo que sucedía por medio del bien y el mal en el mundo. Era especialmente una forma de entender la desgracia. Vinculaba el presente con el pasado y el futuro de formas que daban coherencia al tiempo y al espacio y atribuían a Dios un papel central en la evolución de los asuntos. Dentro de una metafísica abrumadoramente aristotélica, los ilustrados habían sido enseñados a esperar que hubiera espíritus en el cosmos. En una visión del mundo dominada por la estasis última, así es como se explicaba el movimiento perpetuo del sol y los planetas. Los seres humanos tenían alma así como cuerpo, y explicar cómo estaban unidos entre sí era la esencia de la teología moral.

Bajo la premisa central de lo sobrenatural y la realidad social que lo acompañaba subyacía una serie de debates que habían preocupado a los intelectuales antes de la Reforma protestante y que también coloreaban la forma en que entendían las creencias de la gente sencilla. Esos debates cruzaban las fronteras disciplinarias. Los médicos cuestionaban las pruebas experimentales relacionadas con las curas que hombres astutos y mujeres sabias ponían supuestamente en práctica. Los letrados examinaban a los sospechosos de impostura o fraude. Los teólogos establecían la distinción entre usos beneficiosos y malévolos de lo sobrenatural. Trataban de definir los límites dentro de los cuales se podía utilizar el aparato litúrgico (agua bendita, plegarias, exorcismos, crucifijos, etc.) para acceder al poder sobrenatural y quién podía hacerlo. La Iglesia proclamaba que tal poder existía y que solo ella podía ejercerlo.

Dos acontecimientos relacionados dieron mayor importancia a esos debates y suscitaron controversias durante el siglo XVI. El primero fue el impacto de la dinámica de las comunicaciones sobre el conocimiento y difusión de información sobre lo sobrenatural. Hacían lo sobrenatural más presente, más activo en la vida de la gente y más amenazador. Las historias de milagros, los relatos sobre nacimientos monstruosos, imágenes y colores inusuales en el cielo, casos de bruje-

ría y posesión diabólica, etc., encontraban fácil acomodo en pequeños folletos impresos, rápidamente difundidos y que alimentaban al mercado con historias sensacionales en las que la veracidad del relato parecía corroborada por detalles circunstanciales. Historias de licántropos, apariciones y fantasmas formaban parte de una literatura de entretenimiento reproducida en novelas, piezas teatrales, baladas y canciones. Los anticuarios que estudiaban la historia de su localidad descubrían un mundo «encantado» incluso en la Cristiandad protestante, donde se suponía que había sido abolido. Las obras de demonólogos instruidos no solo se comentaban mutuamente, ofreciendo compendios de fenómenos cuidadosamente analizados y críticamente discutidos, sino que también incorporaban su propia experiencia de las persecuciones de la brujería. Teólogos y moralistas protestantes desarrollaban de modo parecido compendios sobre las intervenciones divinas en la vida de los individuos y las comunidades, utilizándolos como ejemplos del funcionamiento de la providencia inescrutable de Dios en el mundo. Alentaban a la gente a mantener diarios sobre los acontecimientos particulares de su vida cotidiana. Las visitas a las parroquias y las investigaciones inquisitoriales aportaron más pruebas de la omnipresencia de la percepción popular de los poderes mágicos derivados de lo sobrenatural. El «encanto» estaba más difundido y era menos controlable de lo que se creía.

El segundo cambio fue consecuencia de la Reforma protestante. Al concentrarse en la inmediatez y presencia de Dios en el mundo, los protestantes magnificaban la realidad y amenaza del diablo. También entre los católicos cundía la sensación de vivir en un mundo en el que se hacía cada vez más inmediata la batalla definitiva de Dios contra el Diablo, debido al énfasis en la herejía como forma de *maleficium*. Resultó crucial, no obstante, que los debates que habían precedido a la Reforma sobre cuándo y cómo era legítimo aplicar el poder sobrenatural, y por quién, se hicieran tan polémicos entre los protestantes como entre los católicos. Al desplazar radicalmente la gramática (la comprensión) y la semiótica (qué es lo que representaban las cosas) de la salvación, los teólogos protestantes crearon una plataforma desde la que criticar a la Iglesia Católica como «supersticiosa». Los teólogos católicos respondían a su vez, por un lado purgando las tradiciones de elementos para los que no parecía haber razones teológicas adecuadas ni pruebas experimentales, pero defendiendo por otro contra sus críticos el poder de los ritos católicos. Las controversias ya no se daban

únicamente entre las concepciones «instruidas» del poder y el peligro de lo sobrenatural y sus diferencias de las iletradas o «populares», sino entre los propios instruidos, satanizando cada bando al contrario. Esas controversias generalizadas hacían más difícil fabricar reglas estrictas y rápidas para regular lo sobrenatural y establecer un comportamiento aceptable. Las batallas confesionales más duras de este período se dieron sobre la teología, realidad, eficacia y adecuación de los prodigios, providencias, posesiones, exorcismos, apariciones, profecías, sueños, magia y brujería. Hasta mediados del siglo XVII no se replegaron esas escaramuzas a un debate menos confesional.

Tales discusiones alimentaban campañas teológicamente guiadas o persecuciones magisterialmente mediadas de quienes se consideraba que estaban reclamando falsamente el acceso al poder sobrenatural, o usándolo con la intención de enriquecerse o hacer daño a otros. En algunos lugares de Europa tales campañas se convirtieron en terreno de misión para la reordenación de la cultura popular, pretendiendo (en el caso de la revigorización católica) suprimir las peregrinaciones y los santuarios milagrosos y eliminar ritos mágicos y protectores. Tal celo era evidente en el caso de las brujas y brujos. Durante aquel período pudo haber más víctimas de la caza de brujas y brujos que de la persecución religiosa. Las estimaciones varían, pero durante el período comprendido entre 1450 y 1715 hubo quizá entre 32.000 y 38.000 víctimas ejecutadas, la mayoría de ellas antes de 1650. No se trataba únicamente de una campaña misógina motivada por la mayor presencia social de las mujeres, ya que la mayoría de las víctimas eran acusadas por sus vecinos y muchos de los acusadores eran también mujeres, mientras que alrededor de una cuarta parte de los convictos eran hombres. Que un brujo o bruja resultara condenado dependía de todo tipo de elementos locales, que incluían la existencia de otras formas de reconciliación local, el empeño de las elites locales en perseguir tales casos y el tipo de marco jurídico en el que tenían lugar tales persecuciones. Los brujos y brujas eran perseguidos solo cuando los estados, magistrados, notables locales y clérigos se tomaban en serio tales cuestiones, lo que reflejaba el hecho de que la brujería se hubiera convertido en una ofensa al Estado perseguible ante los tribunales seculares, además de una ofensa sacrílega. Ese cambio se produjo en parte como consecuencia de la Reforma, pero también debido a la mayor inquietud suscitada por los debates confesionalizados.

Las pautas locales variaban enormemente. Dependían en parte de

la relación de esas tensiones con las divisiones políticas y sociales, pero también del impulso que recibían de unas autoridades que proyectaban sus ansiedades en esa dirección particular. En Escocia y otros lugares, la nueva presencia judicial del Estado en pequeñas localidades ofrecía una vía de acceso a cierto tipo de persecuciones que no habían existido anteriormente. Por otra parte, las inquisiciones italiana y española eran bastante escépticas con respecto a la brujería e hicieron pocas acusaciones. En el fervor de las visitas tridentinas y el intento de ganar conversos al catolicismo, el cardenal Borromeo se mostró como un enérgico cazador de brujas, molesto por la lenidad de la Inquisición. Su ejemplo fue seguido por algunos príncipes-obispos católicos en Alemania durante la Guerra de los Treinta Años, bajo la cual tuvieron lugar algunas de las peores cazas de brujas. Ya antes de 1650 los debates entre las elites en Europa occidental sobre la naturaleza y realidad del poder sobrenatural estaban comenzando a tener efecto sobre la disposición de las autoridades para emprender tales persecuciones. Los magistrados comenzaron a ser más prudentes frente a la crítica que podían suscitar por llevarlas a cabo. Si bien la Cristiandad necesitaba ser protegida de la malevolencia del diablo, no era tan evidente de dónde provenía el peligro que acechaba a Europa.

15

EL OCASO DE LAS CRUZADAS

La Cristiandad se había definido durante siglos en oposición a otras comunidades de creencias al este y al sur. Tanto Bizancio como Occidente podían proclamarse sus herederos y protectores frente al islam, pero tras el cisma entre el cristianismo oriental y el occidental en el siglo x hubo siglos de alejamiento y antagonismo entre ellos. El proyecto cruzado de la Cristiandad occidental debilitó más que reforzó el imperio bizantino, que se vio nuevamente socavado en el siglo xv por el surgimiento de reinos eslavos independientes que miraban hacia Occidente, así como por los asentamientos otomanos y la presión desde Oriente. La caída de Constantinopla en manos otomanas en 1453 marcó el final de Bizancio, un imperio que había servido como baluarte en el Mediterráneo y los Balcanes frente al ascenso del islam.

Con el colapso de Bizancio, Occidente se convirtió en el único protector de la Cristiandad contra el islam. La reconquista cristiana de la península Ibérica se había completado a finales del siglo xv, llevando a España y Portugal a enfrentarse directamente al islam en el norte de África erigiendo bastiones fortificados a lo largo de la costa norteafricana, aunque no trataron de conquistar el Maghreb montañoso e islamizado. En el este la Cristiandad hacía frente ahora al poderoso imperio musulmán otomano, surgido de las cenizas de Bizancio en el Mediterráneo oriental y los Balcanes. Aquello volvió a despertar los instintos cruzados de la Cristiandad, pero si el objetivo de las cruzadas —la reconquista de Tierra Santa— había estado claramente definido, la resistencia frente al imperio otomano no lo estaba; y cuando las divisiones en la Cristiandad se ahondaron a raíz de la Reforma protestante, su respuesta a la amenaza otomana se hizo más incoherente. Los otomanos demostraron su habilidad para aprovechar aquellas divisiones. A medida que crecía la distancia entre las fantasías cruzadas y las realidades políticas, estratégicas y comerciales, la propia noción de

Cruzada se fragmentó y desvaneció, y con ella la idea de Cristiandad que le había dado al principio cierta coherencia.

CRISTIANISMO E ISLAM EN UNA ÉPOCA DE ENFRENTAMIENTOS RELIGIOSOS

Hacia 1550 la amenaza del imperio otomano a la Cristiandad era real, y su avance en tierras europeas parecía inexorable. Cimentó con energía y creatividad su irrupción en la llanura húngara estableciendo centros militares y de gobierno (*sanjaklar*) para controlar el Danubio y sus afluentes. La conquista de Belgrado en 1521 fue seguida por el colapso de Hungría en 1526. Buda fue saqueada por los turcos en 1526, asediada en 1529 y finalmente ocupada de modo permanente en 1541. Esztergom fue asediada seis veces antes de caer finalmente en 1543, convirtiéndose a partir de entones en la línea del frente fortificada de la frontera *sanjak*. Más al sur, Temesvar fue conquistada en 1552, ampliando y consolidando el avance otomano al norte de los Balcanes. Los turcos se adaptaron a las costumbres locales como precio por cimentar su hegemonía. Los informes catastrales posteriores a la conquista de la Hungría central distribuían los recursos locales a fin de mantener la infraestructura material y confirmar la aseveración de que el suyo no era un régimen depredador. Había exenciones de impuestos y compensaciones para las poblaciones civiles más afectadas por las guarniciones otomanas, pagadas desde los fondos centrales o mediante transferencias del tesoro egipcio.

Moldavia, Valaquia y Transilvania eran inestables, porosas, multiculturales y heterogéneas en el terreno religioso, por lo que el éxito de las autoridades dependía de que se ganaran la aceptación de los diversos grupos locales y supieran enfrentar a sus vecinos entre sí. Los otomanos entendían cómo aprovechar las quejas y disputas locales para mantener la lealtad de los gobernantes regionales. Mantuvieron Valaquia como un protectorado semi-independiente, en el que establecieron guarniciones pero sin someterla nunca a una supervisión catastral ni a un reparto de sus tierras como prebendas (*timar*) con las que se premiaba en otros lugares a la caballería otomana (*sipahis*) o a los oficiales del ejército imperial (jenízaros). Eso sirvió como pauta también

para Moldavia, donde un intento fallido de los nobles locales de recuperar la independencia frente al dominio otomano en 1538 dio lugar por el contrario a una absorción más profunda en el imperio.

Transilvania era más compleja. Era una región densamente arbolada al este de Hungría, cuya población dispersa estaba dividida entre nobles y campesinos húngaros (magiares) al oeste, campesinos turcos y eslavos al este e inmigrantes alemanes luteranos en pequeñas ciudades y comunidades autogobernadas en el País Székely. Los príncipes (voivodas) transilvanos no estaban en condiciones de defender sus tierras frente a un ataque directo de ninguno de sus poderosos vecinos (polacos, Habsburgo, turcos). Sus campesinos podían formar una caballería voluntaria, pero solo para los meses de verano. Necesitaban un protector, pero las opiniones estaban divididas sobre la eventual procedencia de esa protección. En torno a 1550 algunos transilvanos (especialmente en la zona más occidental) preferían al archiduque y más tarde emperador Fernando I Habsburgo, mientras que otros apoyaban a Juan Segismundo de Zápolya, descendiente de la dinastía Jagellón a través de su madre. Fue elegido (*rex electus*) dos veces rey de Hungría (1540-1551 y 1556-1571), gracias principalmente a la protección otomana.

La rivalidad entre Juan Segismundo de Zápolya y Fernando de Habsburgo tenía también razones religiosas. Transilvania se había convertido en un refugio seguro para el proselitismo de la Iglesia protestante reformada, y más tarde también para la Iglesia unitaria. Esta última parecía ofrecer posibilidades de cierto sincretismo entre cristianismo e islam, lo que resultaba atractivo en parte de la Transilvania oriental y especialmente en el País Székely, donde el islam era un vecino cercano y no tan temido. Los otomanos aprovecharon aquellas diferencias para asentar su hegemonía permitiendo a la Dieta local elegir a sus propios príncipes sin tomar rehenes ni exigir tributo. Esto dio lugar a que gobernase un príncipe calvinista con la bendición otomana. Bajo la égida turca, cristianos del rito latino, calvinistas, luteranos y unitarios tenían un lugar reconocido en la vida transilvana, e incluso los cristianos ortodoxos eran tolerados. Como con las fronteras entre la Cristiandad protestante y la católica, la que existía entre Cristiandad e islam no era en ningún lugar tan clara como les habría gustado a los promotores de la cruzada y la guerra santa a uno y otro lado.

El imperio otomano era (como el imperio romano precristiano) una mezcolanza de culturas y tradiciones fomentada por su propia expansión. El islam le proporcionó su legitimidad fundacional. Los sulta-

nes se concebían a sí mismos y a su orden social como musulmanes, y su Estado como islámico. Sin embargo, en 1550 el imperio se extendía a tres continentes y en él vivían 15 millones de personas. Los otomanos aprendieron a aprovechar la tolerancia genérica de la Casa del Islam para gobernar a pueblos muy diversos. Las elites religiosa y militar otomanas mantenían la primacía de la ley islámica pero eran flexibles en cuanto a su aplicación. Los intérpretes de la ley islámica (*muftís*) presidían las mezquitas y escuelas religiosas (madrasas). Eran independientes del régimen y podían actuar como centro de la oposición a él, pero estaban formados en la escuela Hanafi suní de la ley islámica, que ofrecía justificaciones para el sincretismo religioso en términos de la conversión final de quienes no habían nacido originalmente en su fe. En cambio los cadíes (*kadis*) que administraban localmente la ley islámica eran magistrados-clérigos nombrados por el Estado, que ejercían su autoridad en nombre del sultán y de las costumbres y tradiciones locales, al tiempo que trataban de interpretarlas dentro del marco de su concepción de la ley islámica (*sharía*). Por otra parte, comunidades armenias, ortodoxas griegas y judías tenían sus propios tribunales dentro del imperio, que juzgaban a la gente de acuerdo con sus propias leyes. A los residentes genoveses, venecianos (y más tarde también franceses, ingleses y neerlandeses) se les permitía mantener sus propios tribunales en los centros comerciales del imperio. Dentro de la Casa del Islam, los otomanos concedían espacios y legitimidad propia a las órdenes derviches. Cristianos, judíos y armenios de talento podían incorporarse a las elites militar y administrativa otomanas.

Mientras que las disidencias religiosas habían alentado inicialmente a la Cristiandad a definirse como una comunidad de creencias mediante la exclusión de quienes no las compartían, el imperio otomano se pudo extender durante aquel mismo período sobre la base de una inclusión cualificada. Así, mientras que en los países europeos había pocos musulmanes, el imperio otomano albergaba en su seno grupos cristianos de distintas tradiciones. La mayoría de sus súbditos balcánicos (con la excepción de algunas zonas de Albania y Bosnia) eran cristianos. Había minorías cristianas en Anatolia y en las regiones montañosas de Oriente Medio que habían servido tradicionalmente como refugios (Líbano, Sasun o Midyat/Tur Abdin). En el imperio otomano muchos cristianos reconocían su lealtad al patriarca ortodoxo griego o al apostólico armenio, ambos con sede en la capital otomana. Ambas jerarquías eclesiásticas eran reconocidas por la burocracia otomana,

pero también había muchos cristianos en las provincias asiáticas y africanas del imperio que no eran ni ortodoxos ni armenios: coptos, jacobitas, maronitas y nestorianos.

Desde finales del siglo XVI, las ambiciones globalizadoras de la Cristiandad católica patrocinaron intentos de los misioneros europeos de hacer causa común con esos cristianos asiáticos y africanos y de atraer a ortodoxos y armenios al credo latino. Su objetivo era formar una Iglesia «uniata» (esto es, en comunión con Roma) como había sucedido en la región fronteriza polaco-ucraniana entre los fieles ortodoxos después de 1595. En el imperio otomano, no obstante, tales esfuerzos tuvieron un efecto contrario, y no solo porque los funcionarios otomanos, reacios a intervenir en las querellas cristianas que no les incumbían, respaldaron a las autoridades de los dos patriarcados. A mediados del siglo XVII las querellas sobre religión en Constantinopla se centraban en la protección de los misioneros católicos (intentos encabezados por la monarquía francesa) frente a la hostilidad proveniente, más que de los musulmanes, de los patriarcas ortodoxo y apostólico armenio.

Los ideólogos de la Cristiandad occidental hablaban de la necesidad de responder a la amenaza otomana con una Cruzada contra el infiel, ignorando la realidad de que el imperio otomano era una entidad pluralista en la que los cristianos tenían un lugar reconocido. De forma parecida, los dirigentes religiosos islámicos proclamaban periódicamente la necesidad de una guerra santa (*gaza*), mientras que los gobernantes otomanos trataban de mantener la base multiétnica y multiconfesional del imperio. Sin embargo, al igual que los príncipes cristianos de Occidente, los sultanes tenían que responder a las expectativas populares de renovación espiritual así como a las presiones en favor de una mayor ortodoxia religiosa y una identidad confesional patrocinada por el Estado. Tanto en la Europa cristiana como en el islam otomano había presiones mutuas y contradictorias, algunas en favor de la confrontación y otras a favor de la coexistencia. La ambigüedad resultante explica el flujo y reflujo en las relaciones entre Europa y la Sublime Puerta: tensiones mutuas, seguidas por una acomodación renovada y contingente.

La expansión otomana en el Mediterráneo constituía un motivo particular de temor para la Cristiandad. Allí era donde se entendía más fácilmente en un contexto escatológico. Las profecías de Gioacchino da Fiore durante los años de fervor cruzado de la Cristiandad sugerían

que los turcos constituían una manifestación del Anticristo, cuya derrota final señalaría el momento del juicio final. Las refrendaban otras proclamaciones proféticas, con orígenes en los últimos años de Bizancio. En Venecia, Florencia y otros lugares de Italia, tales escritos impresos eran muy difundidos y se les concedía credibilidad en el ambiente de tensión incrementada por la amenaza turca. Cuando en 1570 se produjo el asalto otomano contra Chipre, el alquimista bresciano Giovanni Battista Nazari reeditó en Venecia sus *Tre sogni della tramutatione metallica*, en los que predecía que el león de Venecia, el águila imperial y el cordero papal derrotarían juntos al dragón turco. En el mundo mediterráneo musulmán circulaban profecías equivalentes a medida que se acercaba su propio milenio (1591-1592 del calendario cristiano). Una de las predicciones más difundidas en la Cristiandad, que apareció en 23 ediciones impresas en los años comprendidos entre 1562 y 1600, era que los otomanos conquistarían «la manzana roja», lo que se interpretaba en Occidente como la ciudad de Roma.

El Mediterráneo era el eje de un mundo económico que abarcaba continentes y civilizaciones. Sus centros urbanos y sus países estaban vinculados por lazos de intercambio que eran a la vez de colaboración y competencia. Lo que sucedía en un extremo del Mediterráneo era pronto conocido, comentado y emulado en el otro. Grupos intermedios (armenios, judíos, moriscos, cristianos que se habían convertido al islam, ya fuera voluntariamente o por coerción, y otros) servían como canales de información que atravesaban las fronteras religiosas y culturales. Venecia, gran intercambiador de Europa con Oriente, tenía un gremio de traductores oficiales (trujimanes) que actuaban como intermediarios con el imperio otomano, haciendo resonar como un eco las voces proféticas cristianas y musulmanas que reflejaban las ansiedades del otro lado. Un signo del ocaso de la cruzada fue la decreciente influencia económica y cultural durante el siglo XVII de las diásporas comerciales que servían antes de intermediarias en el Mediterráneo y el desplazamiento del centro de gravedad de la especulación escatológica y milenaria europea. En la década de 1620 se había desplazado fuera del Mediterráneo y del temor a los turcos, para reubicarse en los intérpretes protestantes de la agitación que sacudía el centro de Europa.

La conquista militar por los otomanos de Siria y el Egipto mameluco en 1517 fue seguida por el reconocimiento de la soberanía otomana por los partidarios magrebíes de la guerra santa y los estados berberiscos a lo largo de la costa norteafricana. Las depredaciones corsarias

de estos últimos contra los navíos cristianos servían a los otomanos para mantener su dominio a lo largo de la ribera meridional del Mediterráneo con escaso coste para las poblaciones locales. También adquirieron una competencia naval con la que desafiar con éxito a la fuerza marítima combinada de Venecia y los Habsburgo en la Segunda Guerra otomano-veneciana (1537-1539), como consecuencia de la cual establecieron su preeminencia en el Egeo y sobre la mayor parte de la costa oriental del Adriático. Del mismo modo que explotaban las frustraciones locales contra los incompetentes mamelucos, fomentaban los resentimientos de los ortodoxos griegos contra sus señores católicos latinos en las islas del Egeo para establecer allí su hegemonía. En 1550 las fuerzas navales otomanas en el Mediterráneo oriental no estaban nunca a más de un día de distancia de un puerto con abastecimiento para sus galeras, lo que les daba una considerable ventaja sobre los navíos de la Cristiandad cuando estos últimos se aventuraban en largas expediciones al este de Malta.

Los otomanos estaban bien informados sobre la religión y la política de la Cristiandad gracias a los judíos, moriscos reconvertidos y cristianos a su servicio. Su expansión hacia el oeste se valía de las divisiones y rivalidades entre los cristianos. En 1550, no obstante, estaba alcanzando los límites logísticos dictados por la geografía en sus líneas de abastecimiento terrestre. Los mapas militares otomanos nos cuentan lo importante que eran para ellos esas líneas, que pretendían reforzar con sus ambiciosos proyectos de vincular los ríos Don y Volga (concebido originalmente en 1563), construir un canal por Suez (1568) y otro que uniera el Mar Negro con el Mar de Mármara como vía alternativa al Bósforo, aprovechando el río Sakarya (iniciado en 1591). La externalización local para abastecer las guarniciones de avanzada estratégicamente situadas no podía sustituir la necesidad de enviar hombres y equipo a la línea del frente, y tampoco caían del cielo los materiales y la tripulación para sus flotas en el Mediterráneo, que requerían previsión y planificación logística. Aún más importante en la limitación de la expansión otomana hacia el oeste era el hecho de que cuanto más penetraban hacia el centro del espacio territorial europeo, más gente encontraban reacia a aceptar el dominio musulmán y dispuesta a hacerle frente.

El mundo islámico, por otra parte, tampoco era inmune a las divisiones religiosas. Los acontecimientos a ese respecto en Oriente Medio se pueden comparar, como en otros, con los que tenían lugar en Occi-

dente. En 1501 el Gran Maestre Ismail de la hermandad sufí safávida, un grupo místico asentado en el Cáucaso y el noroeste de Irán, se proclamó *shahan shah* («rey de reyes») como descendiente directo de Ali Ibn Abi Talib, primo y yerno del profeta Mahoma, y estableció su capital en Tabriz (Azerbaiyán oriental); acabó imponiendo el chiísmo (muy diferente en sus fundamentos del islam suní) en todo Irán y parte de Iraq como variante religiosa de lo que cuajó bajo su autoridad y la de sus sucesores como imperio safávida persa. En Asia Menor, sin embargo, miles de chiíes fueron masacrados durante la primera mitad del siglo XVI por las tropas otomanas de los sultanes Selim I y Solimán I, decididos a aplastar la herejía, mientras que los seguidores de Ismail profanaban las tumbas suníes y trataban de implantar el chiísmo por medios militares.

Las guerras periódicas entre el imperio otomano y el safávida persa durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII distrajeron recursos y atención de la expansión otomana hacia el oeste, lo que a su vez abrió la puerta a una coexistencia con Europa. Mientras los portugueses (y más tarde los neerlandeses) establecían su hegemonía en el océano Índico y rondaban la entrada al Mar Rojo, la posibilidad de que Europa hiciera causa común con los gobernantes safávidas de Persia era una preocupación constante en Constantinopla. Durante el siglo XVI apareció la nueva disidencia islámica de los Saadi, una dinastía árabe afincada en el sur de Marruecos, cuyos miembros aseguraban ser (como los safávidas) descendientes directos de parientes del Profeta. En la Sublime Puerta otomana, como en las capitales de Europa, las relaciones entre Oriente y Occidente empezaron a ser vistas en términos de imperativos estratégicos globales más que como guerra santa o cruzada.

Paz en la Cristiandad, guerra contra los turcos

El antagonismo en la Cristiandad contra los otomanos era fundamental, y las pruebas de ello omnipresentes. Sin embargo, más allá de los llamamientos a la movilización de recursos y esfuerzos para defender una fe común, subyacían debates en y en torno a los Consejos de los príncipes cristianos sobre las mejores estrategias y técnicas militares a aplicar, y desacuerdos fundamentales sobre si lo prioritario era defender lo que seguía en manos cristianas (y en qué regiones concentrarse)

o recuperar lo que se había perdido. Esas divergencias quedaban ocultas en la retórica del doble objetivo de aportar paz a la Cristiandad a fin de hacer frente al enemigo musulmán. La autoridad moral del papado y (en menor medida) del imperio estaba implicada en la búsqueda de aquel objetivo doble, en gran medida ilusorio. En parte como resultado de la insistencia papal, la correspondencia diplomática y las negociaciones internacionales se hacían eco de la importancia de alcanzar una paz en la Cristiandad a fin de unirse contra el «enemigo común». El cardenal Pole, enviado por el papa Julio III en 1554 para negociar un acuerdo entre el rey francés Enrique II y el emperador Carlos V, realizó en su discurso una declaración clásica de que la auténtica paz entre los príncipes cristianos era un don de Dios por el que había que esforzarse, porque de la conquista otomana de Belgrado o la caída de Rodas solo se podía culpar «verdaderamente a vuestras disensiones y guerras». El sueño de una Cristiandad unida como precondición necesaria para una guerra contra los turcos permaneció en la agenda papal durante todo el siglo XVI y era compartido conjuntamente por todos los príncipes cristianos, ya fueran protestantes o católicos, aunque poco más los uniera.

Ese sueño papal estaba todavía vivo a finales del siglo XVI cuando la «Guerra Larga» contra los otomanos en Hungría no daba señales de llegar a una conclusión favorable para las fuerzas del emperador. Aquel conflicto subrayaba los esfuerzos del papa Clemente VIII por reconciliar con Felipe II al rey francés, Enrique IV, que culminaron en la paz de Vervins (1598). El cardenal-sobrino Pietro Aldobrandini escribía en octubre de 1596: «Esas conversaciones de paz son de infinita importancia para Su Santidad porque ve en ellas un servicio a Dios y a la Cristiandad y el auténtico medio para exterminar las herejías y subyugar al turco». Aquel fue el último de los grandes encuentros diplomáticos europeos en los que la retórica de paz en la Cristiandad a fin de unirse contra los otomanos desempeñó un papel significativo. Las potencias protestantes del norte de Europa dejaron de tomárselo en serio. El papel diplomático internacional del papado se debilitó. En las fases iniciales de las negociaciones de Westfalia en 1645-46, el nuncio papal Fabio Chigi acorraló en Münster a los delegados de las potencias católicas conminándoles a llegar a una paz común a fin de hacer frente a la ofensiva otomana en el Egeo, iniciada con el asedio a Creta en 1645. Su homólogo veneciano, el experimentado diplomático Alvise Contarini, trató de hacer lo mismo en Osnabrück entre los delegados protestan-

tes, exagerando incluso los peligros que acechaban a la Cristiandad. Sin embargo, al igual que Contarini, Chigi quedó desalentado por los resultados, confiando al nuncio en Venecia que la evocación de la amenaza turca conseguía «lo opuesto de lo que él había esperado». Los delegados, decía, «oyen hablar de los turcos como si se tratara únicamente de un nombre, una creación de la mente, una fantasmagoría desarmada». En el momento en que las negociaciones llegaban a su culminación, el papado tuvo que optar entre los avances católicos en Alemania durante la Contrarreforma y apoyar la paz a fin de hacer frente a la amenaza turca. Eligió la primera opción.

Hubo una ocasión en que el sueño papal estuvo a punto de materializarse. En mayo en 1571 concluyeron en Roma las negociaciones para la formación de una Santa Liga a iniciativa del papa Pío V. El acuerdo fue firmado por la mayoría de las potencias católicas en el Mediterráneo (los Estados Pontificios, España, Venecia, Génova, Toscana, Saboya, Parma, Urbino y Malta), que combinaron sus activos marítimos para ponerlos bajo el mando conjunto de don Juan de Austria, entonces con 26 años de edad, hijo ilegítimo del emperador Carlos V y educado casi como un hijo de Felipe II. Antes de unirse a la flota en Génova en agosto, completó la represión de la rebelión morisca en el sur de España. Su flotilla se dirigió entonces hacia Mesina, donde se le unieron en septiembre otros buques de la Liga. El día 17 don Juan desembarcó y atravesó un desfile ceremonial de las tropas españolas, dispuestas a lo largo del puerto para oír misa en la catedral. En el puerto había 208 galeras, seis galeazas y 76 fragatas. Desde uno de los barcos, el papa Pío V bendijo la armada y le presentó la bandera cruzada de la Liga. Aquella fuerza expedicionaria contaba con 44.000 marineros y remeros. Sus barcos estaban armados con 1.800 cañones y transportaban a 28.000 soldados. Era la mayor fuerza naval organizada nunca por la Cristiandad contra el islam.

La flota otomana había levado anclas ya en junio de 1571. Estaba compuesta por más de 250 buques, una tripulación de 50.000 marineros y remeros y transportaba 31.000 soldados. Su primer objetivo era el asalto a la importante colonia veneciana en la isla de Creta, siempre vulnerable debido al rencor griego contra el dominio veneciano y que ahora estaba más debilitada por la conquista otomana de Chipre el año antes. Aunque la fortaleza principal de la isla se mantuvo, la isla fue saqueada y a continuación los turcos asediaron en la costa de Montenegro Kotor, capital fortificada de la colonia veneciana de Albania. Los

otomanos estaban alerta por los rumores de inquietud cristiana ortodoxa en sus *sanjaks* dálmatas de Delvine, Avlonya, Ohrid y Elbasan. Justo en aquel momento había estallado una rebelión abierta en el sur del Peloponeso (Morea) y el servicio de inteligencia otomano sabía que sus dirigentes habían enviado emisarios a Felipe II y al Senado veneciano. La fuerza anfibia otomana se puso en movimiento para aplastar la rebelión en agosto antes de organizar un asalto a Corfú, la isla griega a la entrada del Adriático.

Buscando la armada otomana, la flota de don Juan de Austria se encontró con ella el 6 de octubre en el golfo de Lepanto, que era donde la otomana tenía su principal arsenal. El comandante turco, Müezzinzade Alí Pachá, figura destacada en el Consejo y favorito del sultán Selim II, prometió la libertad a los esclavos cristianos de sus galeras si vencía en la batalla. Don Juan de Austria le dijo simplemente a la tripulación de su buque insignia: «No hay paraíso para los cobardes». La batalla fue encarnizada y decisiva. A las cuatro de la tarde había concluido: más de 7.000 marineros y soldados de la Liga habían perecido y se habían perdido 17 barcos. Las pérdidas otomanas eran abrumadoras: 20.000 muertos, heridos o capturados, 50 buques hundidos y otros 137 capturados junto con la tripulación esclava, principalmente cristiana. El propio Alí Pachá fue capturado y decapitado, y su cabeza clavada en una pica por encima del mástil del buque insignia de don Juan. Los jenízaros siguieron combatiendo incluso después de haber perdido la batalla. Cuando se quedaban sin municiones arrojaban naranjas y limones al enemigo.

La importancia de la Santa Liga y de la batalla de Lepanto no estaba en la destrucción de la armada otomana o en un desplazamiento decisivo del equilibrio de poder. Los barcos fueron rápidamente reemplazados. Cuando se le preguntó al año siguiente al gran visir Sokollu Mehmed Pashá, brillante administrador bosnio entrenado por los jenízaros, sobre las pérdidas en Lepanto, respondió: «El Estado otomano es tan poderoso que si se diera la orden de forjar anclas de plata, de hacer los cordajes de seda y las velas de satén, no habría problema en hacerlo para toda la flota». La tarea más difícil fue de hecho sustituir las tripulaciones bien entrenadas. La Liga no consiguió dar continuidad a su victoria naval, y ni siquiera llegó a considerar la posibilidad de reconquistar la isla de Quíos, que los otomanos habían arrebatado a los genoveses en 1566, y menos aún la de Chipre, tomada por los otomanos tras el largo asedio de Famagusta a principios de 1571.

La Liga se disolvió en 1573. Los venecianos iniciaron contactos independientes con la Sublime Puerta para salvaguardar sus intereses comerciales en Oriente Medio, dejando que España (ahora embrollada en una importante guerra en los Países Bajos) reuniera sola los recursos que pudiera para defender sus posiciones en la costa norteafricana. Los otomanos, en contacto con los rebeldes neerlandeses, organizaron un ataque con éxito sobre Túnez en 1574 (con una fuerza naval mayor que las que combatieron en Lepanto). Esto les dio una base segura desde la que invadir Marruecos en 1576 y derrocar al sultán Abu Abdallah Muhammad II Saadi, sustituyéndolo por su tío y rival más complaciente, Abu Marwan Abd al-Malik I Saadi. Los otomanos recordaron así a la Cristiandad que todavía podían llevar la guerra cerca del corazón de Europa. Abu Abdallah huyó a Portugal y trató de obtener el apoyo del rey Sebastián para su restauración. Aunque no consiguió interesar a Felipe II en el proyecto, Sebastián organizó una expedición a Marruecos que tenía todos los rasgos de una cruzada. Su fuerza expedicionaria de 17.000 soldados se unió a los 6.000 soldados de Abu Abdallah, pero fueron derrotados en la batalla de Alcazarquivir («Batalla de los Tres Reyes») el 4 de agosto de 1578. El rey Sebastián fue visto allí por última vez, dirigiendo como un don Quijote a la nobleza portuguesa contra las líneas de fuego otomanas.

Alcazarquivir fue una humillación a olvidar. Lepanto, en cambio, se convirtió en un cuento de hadas con todos sus detalles, incluido su apuesto príncipe (don Juan de Austria), ogros malvados (los turcos), un tesoro a rescatar (la Cristiandad) y un resultado fortuitamente exitoso. La importancia de la batalla naval vino dada sobre todo por el exceso de su celebración. Don Juan de Austria se convirtió en un emblema cruzado; Roma dio al comandante de sus galeras, Marc'Antonio Colonna, una bienvenida de héroe. Se distribuyeron medallas de bronce de la ceca papal en memoria de la victoria, y Giorgio Vasari fue encargado por el Papa de pintar un ciclo de frescos para la Sala Regia (donde debía acompañar la pintura que celebraba la matanza de San Bartolomé). El capitán general de las galeras venecianas, Sebastiano Venier, fue exaltado en una pintura de Tintoretto en la que aparecía en el puente de su buque insignia, ayudado por un ángel celeste, mientras se desarrollaba la batalla a su alrededor. Su renombre le aseguró la elección como Dogo de la República al cumplir los ochenta años.

La leyenda de Lepanto tranquilizó a quienes habían llegado a creer que las divisiones internas en la Cristiandad eran tan grandes que los

turcos no podrían ser nunca derrotados, pero la realidad era menos estimulante. Incluso después de que se hubiera firmado la constitución de la Liga, se temía que Venecia estuviera negociando un acuerdo por separado con la Sublime Puerta para salvaguardar su imperio marítimo. Persistentes desacuerdos sobre el mando de las fuerzas así como sobre su objetivo final habían retrasado la partida de la flota. Protagonistas clave de la Cristiandad se habían mantenido al margen de la Liga. Los protestantes europeos la ignoraron ostentosamente. El rey Carlos IX de Francia prefirió atenerse a las capitulaciones de 1569, que en vísperas de la campaña otomana en Chipre ofrecían privilegios a los franceses con el fin de fomentar la desunión entre los príncipes europeos. También el emperador Maximiliano II rechazó la Liga en nombre del acuerdo con los otomanos que el imperio había negociado en 1568. Portugal puso como excusa sus compromisos en Marruecos y en el Mar Rojo.

Al finalizar el siglo XVI se había alcanzado en el Mediterráneo un equilibrio de fuerzas inestable. En Hungría y los Balcanes un equilibrio parecido se sostenía sobre las defensas fronterizas del Danubio y las relaciones entre la Sublime Puerta y sus protectorados balcánicos y europeos. Los otomanos heredaron fortalezas que antes habían estado en posesión de cristianos húngaros a lo largo del Danubio y en torno al lago Balaton en Transdanubia, así como en las montañas de Güssing/Németújvár y a lo largo del río Tisza y sus afluentes: unas 130 fortificaciones en las que instalaron guarniciones que totalizaban unos 18.000 soldados de a pie y 7.000 de caballería. Los Habsburgo austríacos, constatando su propia debilidad y la vulnerabilidad de la parte de Hungría que permanecía en sus manos, optaron por el apaciguamiento, aceptando en 1568 una tregua que incluía el pago anual de un tributo a Constantinopla. A partir de entonces los Habsburgo asentaron gradualmente su propia media luna defensiva a lo largo de 1.000 km de frontera desde el Adriático hasta el norte de Hungría, guarneciéndola con 20.000 soldados. En 1590 negociaron, aunque en términos desventajosos, una prolongación durante ocho años de la tregua. Pero el conflicto a lo largo de esa frontera armada se intensificó hasta convertirse en una guerra iniciada en 1591 (tal como la veían los Habsburgo) o en 1593 (tal como pensaban los otomanos) y que se alargó hasta la década siguiente, sin concluir hasta el Tratado de Zsitvatorok en 1606. Los observadores de la época en la Europa cristiana estaban convencidos de que los otomanos habían aprovechado el respiro en su conflicto

con Persia para desafiar las nuevas fortificaciones estratégicas de los Habsburgo.

El papa Clemente VIII, siguiendo las huellas de Pío V, trató de aprovechar el conflicto húngaro como oportunidad para unir a la Cristiandad bajo la iniciativa papal, aunque esta vez ni siquiera se les pidió a los protestantes que se unieran a ella, dada la profundidad de la fractura religiosa en Europa. Aquella «Larga Guerra» dio lugar en cambio a la reaparición en el escenario global de una alianza católica renovada, en la que el emperador Habsburgo (Rodolfo II) recabó el apoyo de Venecia, Saboya, Ferrara, Mantua, Parma y Urbino, Génova y Luca. Los príncipes y sus esposas fueron objeto de cartas solícitas desde la Santa Sede. Hacia el este, el Papa buscó el compromiso del rey de Polonia, y más allá soñaba incluso con una gran alianza con los cosacos, el gran ducado de Moscovia y el *shah* Abbas I de Persia; en 1601 fue recibida en Roma con gran ceremonia una embajada de este último. Se recolectaron subsidios internacionales transfiriendo el dinero a través de financieros e intermediarios no controlados directamente por los Habsburgo; sin embargo, los resultados fueron decepcionantes en términos materiales. El Papa envió en tres ocasiones (1595, 1598 y 1601) dinero y fuerzas adicionales bajo el mando de su sobrino Gian Francesco Aldobrandini, pero el respaldo de España fue muy insuficiente, al menos hasta la muerte de Felipe II en 1598. Las flotas de Nápoles y Sicilia, con las que el papa Clemente había contado para lanzar ataques de distracción en el Mediterráneo, se limitaron a prudentes salidas, aparte de una ambiciosa incursión en Patras en 1595. Enrique IV de Francia fue tan generoso en su apoyo al principio de intervención como testarudo y renuente en cuanto a enviar ningún material. Los Habsburgo solo consiguieron financiar su esfuerzo de guerra gracias a una generosa lectura de un acuerdo en la Dieta de Espira de 1570 por el que los territorios imperiales estaban obligados a ofrecer alojamiento y subsistencia a un ejército comprometido en la defensa común del imperio.

Al final, el resultado de la «Larga Guerra» no se debió a la falta de unidad de la Cristiandad sino a la reacción de los estados clientes otomanos. Las hostilidades militares en el centro de Hungría desestabilizaron las lealtades que los turcos habían obtenido de las dinastías rivales en Moldavia, Valaquia y Transilvania. Esas regiones se vieron tan seriamente afectadas por las irregularidades climáticas de la década de 1590 como el resto del continente europeo. Además, la mayor deman-

da de materias primas, alimentos y subsidios para mantener las fuerzas otomanas en Hungría agudizó el resentimiento hacia ellas. Un importante contingente de los ejércitos otomanos en Hungría provenía de los tártaros de Crimea (aportaron más de 50.000 soldados en 1595 y los años siguientes). Cada año, el sultán enviaba «dinero de botín» a Crimea a fin de mantener su apoyo. Una vez que lo recibían, los tártaros se ponían en camino por varias rutas, una de las cuales cruzaba Transilvania y otra Moldavia y Valaquia, subiendo desde allí por la ribera derecha del Danubio. En ese recorrido se confirmaba cumplidamente la reputación de los tártaros de arrasar las tierras por las que pasaban, robar los animales y capturar campesinos para venderlos como esclavos.

Dado el escaso fruto de los intentos otomanos de limitar las depredaciones, oportunistas locales se ofrecieron para proteger a la gente frente a los tártaros y aprovecharon el momento para encabezar revueltas contra sus gerifaltes otomanos. Aquellos dirigentes que fluctuaban entre el apoyo de los Habsburgo, los otomanos y los polacos, se sucedieron unos a otros rápidamente. Aaron Emanoil («el Tirano») fue dos veces príncipe en Moldavia antes de ser capturado en Transilvania y encarcelado por Segismundo Báthory. Michael Viteazul («el Bravo») se convirtió en príncipe en Valaquia con apoyo otomano en 1593, y cuando la Larga Guerra comenzó a recrudecerse en Hungría, el papa Clemente VIII intentó incluirlo en una alianza con los príncipes vecinos. Fue en distintos momentos príncipe de Valaquia, Transilvania y Moldavia (y durante un breve período de las tres a la vez) hasta ser asesinado por orden del comandante imperial Habsburgo Giorgio Basta en 1601. Segismundo Báthory se mantuvo en Transilvania, en parte gracias a sus conexiones dinásticas con Polonia, pero también a un ejército de 40.000 hombres encabezado por un noble calvinista, István Bocskai. Pero cuando la presión militar otomana se hizo demasiado fuerte, Segismundo acabó renunciando en octubre de 1598 en favor de uno de sus primos polacos, dejando la región sumida en el caos.

Giorgio Basta intentó restaurar el catolicismo por la fuerza en Transilvania a partir de 1599, imitando la iniciativa del archiduque Fernando en Estiria. Pero su esfuerzo se vio obstaculizado por un levantamiento organizado por Bocksai con apoyo encubierto otomano, cuyo ejército fue derrotado no obstante por las fuerzas de los Habsburgo en dos batallas cruciales (Álmosd y Bihardiószeg). En 1605 István Bocskai fue elegido príncipe de Hungría y Transilvania en la Dieta de

Szerencs. La Larga Guerra turca acabó con una negociación en 1606, en la que los otomanos apenas obtuvieron como recompensa por sus esfuerzos modestas fortalezas en la llanura húngara, aunque esperaban mucho más de la insurrección en Transilvania contra los Habsburgo. El sultán Ahmed I envió una corona a Bocskai ofreciéndole el reino de Transilvania a cambio de un vasallaje formal a la Sublime Puerta, pero Bocskai rechazó prudentemente la oferta prefiriendo un trato con el archiduque Matías Habsburgo, quien se vio obligado a reconocer la autoridad de un príncipe calvinista en Hungría y Transilvania.

Los diplomáticos y panegiristas franceses fueron los primeros en encontrar los argumentos que acabarían aceptándose ampliamente para justificar las alianzas con el infiel. Cuando el jurista neerlandés Hugo Grocio publicó su *De iure belli ac pacis* [Derecho de la guerra y la paz] (1625), se preguntaba «si estaba permitido firmar tratados y alianzas con quienes no practican la verdadera religión». La cuestión era tan relevante para los príncipes que realizaban alianzas por encima de la división confesional europea como para las potencias que hacían causa común con las de fuera de Europa. La respuesta de Grocio era sencilla: «Eso no genera dificultad, porque según la ley natural, el derecho a realizar alianzas es común a toda la humanidad en general, de forma que una diferencia de religión no supone una excepción». Aun así, Grocio se vio obligado a rechazar algunos argumentos bíblicos y a aconsejar prudencia, que según él dictaba que no se entrara en tales alianzas si «dan a los paganos o infieles una situación de poder abrumador». Los gobernantes europeos debían entenderse entre sí como pertenecientes a una familia cristiana con un deber compartido de «servir a Jesucristo» y ayudarse mutuamente cuando «un enemigo de [su] religión amenaza los estados de la Cristiandad». Eran las costumbres de la diplomacia internacional en la «sociedad de príncipes» europeos, con sus embajadas permanentes, su inmunidad diplomática y convenios de precedencia compartidos (aunque con frecuencia impugnados) las que el Estado otomano se negaba a reconocer y compartir. A este respecto Europa había creado hacia 1650 una sensación de identidad política que necesariamente dejaba fuera a los otomanos (cuyo sistema político era considerado ahora cada vez más como «despótico»).

ECOS DE LAS CRUZADAS

La retórica de la movilización contra los turcos acabó desgastándose por el uso excesivo así como por las crecientes contradicciones entre los compromisos idealistas que evocaba y las realidades políticas y estratégicas sobre el terreno. La palabra «cruzada» entró en los vocabularios inglés y francés a finales del siglo XVI, precisamente cuando su realidad se estaba desvaneciendo en el horizonte. Pero había todavía algunos en quienes la llamada a la guerra contra el infiel encontraba un eco. En 1529 Thomas Howard, 3.er duque de Norfolk, quería participar en ella. Philippe-Emmanuel de Lorraine, duque de Mercoeur, pretendía poner al servicio de la Larga Guerra turca la experiencia militar que había obtenido en la Liga Católica francesa. Tras dejar Francia en 1599, dirigió las fuerzas imperiales que recuperaron Székesfehérvár, sede del mausoleo de los reyes de Hungría, arrebatándoselo a los otomanos.

El sueño de una cruzada en defensa de la Cristiandad encendió también la imaginación de personas más modestas, tanto protestantes como católicas. El aventurero isabelino Edward Woodshawe fue detenido en 1575 por intentar reclutar hombres en su localidad inglesa para una «expedición contra los turcos». John Smith, cuya expedición a la bahía de Chesapeake y su recorrido por el bajo Potomac propiciaron la publicación del mapa de Virginia en 1612, se ganó el título de «capitán» combatiendo contra los otomanos en Hungría y en Transilvania. En 1616 el capuchino Joseph Le Clerc du Tremblay fue enviado a Roma por el nuevo secretario de Estado de Luis XIII, el cardenal Richelieu, donde presentó un proyecto para una milicia cristiana europea abierta a católicos y protestantes, cuya misión sería proteger a la Cristiandad de sus agresores musulmanes. El plan había sido ideado por Charles de Gonzague, duque de Nevers, y pretendía desviar las energías destructivas de las divergencias religiosas llevándolas a la causa común de una *Respublica christiana* renovada, aunque ya no estaría organizada bajo la bandera de la Iglesia sino por sus cabezas coronadas. Entretanto, el duque de Nevers buscó el respaldo del emperador y equipó incluso cinco galeones para transportar a los cruzados a Grecia en 1621. Esta fue quizá la última iniciativa cruzada de la Cristiandad. Tan pronto como fue concebida fue arrumbada al olvido por el estallido de la guerra en Europa. La Guerra de los Treinta Años demostraba la capacidad destructiva de Europa, y con ella puso fin a la Cristiandad.

Para los nobles, el llamamiento a la cruzada ofrecía la oportunidad para perfeccionar su entrenamiento militar y para adquirir gloria caballeresca. Pero la abrumadora mayoría de quienes se hallaban inmersos en operaciones militares o navales contra los otomanos eran mercenarios para los que se trataba simplemente de una campaña más, cuyas privaciones y brutalidad borraban cualquier compromiso idealista que pudieran haber tenido. Hasta los Caballeros de Malta (y su equivalente italiano, la orden de San Stefano) encontraban en las postrimerías del siglo XVI que su fervor caía en oídos cada vez más sordos. Los corsarios cristianos perturbaban las relaciones comerciales ordinarias, según decían los senadores venecianos, quienes consiguieron persuadir a las autoridades para que confiscaran las propiedades de los Caballeros de Malta. Sus opiniones encontraban eco en los representantes consulares franceses en el Levante mediterráneo a principios del siglo XVII, y Enrique IV prohibió a los súbditos franceses que realizaran actos de piratería en el este del Mediterráneo. La curia papal, deseosa de proteger las vidas de los cristianos bajo custodia otomana, por no mencionar sus inversiones en el puerto de Ancona, multiplicó sus mensajes al gran maestre de Malta contra los corsarios cristianos.

Comercio, corsarios y cautivos

Durante siglos, el papado había prohibido el comercio con los infieles. En el período que nos ocupa esa prohibición quedó incorporada a la tradicional bula del Jueves Santo (*In Coena Domini*) de excomuniones y anatemas contra quienes amenazaban la Cristiandad. Durante la segunda mitad del siglo XVI aquella bula incluía menciones contra quienes comerciaban con armas, caballos y suministros de guerra, agrupándolos con los herejes protestantes, los sarracenos y los turcos. La promulgación y puesta en práctica de tales medidas se convirtió sin embargo en una tarea inabordable frente a las presiones comerciales y la resistencia de los príncipes.

Incluso en las penínsulas Ibérica e Itálica, la prohibición encontró problemas. Los gobernantes de Venecia, Nápoles y otras ciudades cerraban los ojos ante el comercio de contrabando. Fuera del Mediterráneo, la bula era solo parcialmente observada en el imperio, ignorada en Francia y ridiculizada en la Europa protestante. Una de las bazas de

negociación importantes empleadas por ingleses y neerlandeses para asegurarse una posición privilegiada para sus mercaderes en el Levante mediterráneo era su oferta de proporcionar el armamento sofisticado que necesitaban los otomanos. Al irse desvaneciendo la Cristiandad, lo mismo sucedía con la capacidad de mantener cualquier frente comercial contra el «enemigo común», y esto fue aún más evidente en el caso del comercio en alumbre, el producto químico clave para el acabado de la ropa. Los Estados Pontificios tenían el monopolio de su producción (por los ricos depósitos existentes en Tolfa, al norte de Roma) mientras estuviera prohibida la importación desde el Levante. La Cristiandad había cristalizado como una sal mineral, cuyos beneficios debían ir, según decía el Papa, a la cruzada; pero el monopolio se convirtió en una disputa de baja intensidad entre el papado y los centros textiles de la Europa católica, mientras que era ostentosamente ignorado en tierras protestantes para las que el comercio de tejidos con el Levante era una gran oportunidad comercial.

El imperio otomano estaba acostumbrado desde hacía tiempo a otorgar un acceso privilegiado a sus mercados a determinadas comunidades mercantiles de Occidente. Los mercaderes genoveses habían disfrutado de un estatus privilegiado desde 1352. Después llegaron los venecianos, florentinos y napolitanos, en el siglo XV. Esos privilegios eran concedidos mediante «capitulaciones» (una «carta» con «capítulos» individuales), documentos legales emitidos por la Sublime Puerta, que no eran tratados diplomáticos estrictamente hablando. El propósito de esos permisos desde el punto de vista otomano era regular el estatus de aquellos a quienes se concedía un salvoconducto (*aman*: «amnistía») para residir temporalmente en la Casa del Islam aunque no fueran musulmanes. Las capitulaciones concedían a los mercaderes el estatuto *aman* en tierras otomanas sin que fueran tratados como *zimmi* (no musulmanes que vivían bajo el gobierno islámico; como súbditos del Estado otomano tenían que pagar tasas y tributos). Las capitulaciones se preocupaban más por el estatus legal de los mercaderes que por ofrecer condiciones ventajosas para el comercio de artículos particulares a determinadas naciones concretas.

Lo que cambió en el último tercio del siglo XVI fue la concesión de esos privilegios a comunidades mercantiles de fuera de la península italiana y con ella la voluntad del Estado otomano de utilizar las capitulaciones como un instrumento político. En 1569 la Sublime Puerta otorgó capitulaciones al representante de la monarquía francesa Clau-

de du Bourg, como parte del intento otomano de dividir a sus vecinos europeos en vísperas de su asalto a Chipre. La posición de los comerciantes franceses de Marsella en el Levante se había reforzado justo en el momento en que la guerra entre Venecia y los turcos (1570-1573) creaba una oportunidad comercial para los intermediarios. Tampoco los mercaderes ingleses, cuyos barcos habían comenzado a llegar al este del Mediterráneo, dejaron pasar aquel momento. Dos de ellos, John Wright y Joseph Clements, lograron un salvoconducto para que su agente William Harborne viajara a Constantinopla, adonde llegó en 1578. Los gobernantes ingleses apreciaban la importancia de hacer causa común con los turcos contra España. La reina Isabel se dirigía en sus cartas al sultán Murad III como «el más augusto y benigno de los césares». El sultán concedió una capitulación a los comerciantes ingleses en 1580, y en sus cartas a Isabel I alababa «el orgullo de las mujeres que siguen a Jesús, las damas más excelentes y honradas entre el pueblo del Mesías, que arbitran en los asuntos de la comunidad cristiana».

La iniciativa inglesa dio la señal de salida a una carrera por las ventajas competitivas. Para no quedar atrás, el embajador francés negoció la cancelación de los privilegios ingleses y la oferta de términos más exclusivos a los franceses, incluido el requerimiento de que otras naciones solo pudieran entrar a los puertos turcos bajo la bandera de Francia. En 1583 William Harborne regresó a Constantinopla como embajador de Isabel I ante la Sublime Puerta, siendo aquella la primera de una presencia regular que se convirtió, a principios del siglo XVII, en uno de los puestos diplomáticos más importantes para el Estado inglés. La Compañía del Levante inglesa, constituida en 1581 (junto con la Compañía de Venecia en 1592), concentró los esfuerzos de los mercaderes ingleses que comerciaban en el Mediterráneo. Aprovechando las guerras civiles francesas durante las décadas de 1580 y 1590 consolidaron su presencia en los mercados turcos, importando especialmente pasas de Corinto desde Patras, Zante y Cefalonia y exportando tejidos ingleses. En 1601 los ingleses negociaron una reducción de los aranceles a pagar por sus artículos hasta solo el 3 por 100, junto con otras ventajas comerciales que sus rivales fueron incapaces de igualar hasta 1650.

Durante la primera mitad del siglo XVII tuvieron como nuevos rivales a los neerlandeses. Mercaderes de las provincias rebeldes de los Países Bajos septentrionales establecieron contactos comerciales directos con el imperio otomano en la década de 1570. Los estrategas

otomanos apreciaban la importancia de alentar a los enemigos de España en el norte de Europa. Así, cuando Cornelius Haga encabezó una delegación de la República neerlandesa a Constantinopla en 1612, obtuvo generosas capitulaciones. Haga se convirtió en embajador permanente en Constantinopla y cuando regresó a los Países Bajos en 1639, los neerlandeses tenían puestos consulares en los principales centros comerciales del imperio otomano, desde Patras hasta Túnez y Argel, y tenían que pagar unos aranceles mínimos, mejores que los de los franceses o los venecianos. El comercio europeo con el Levante mediterráneo prosperó durante la primera mitad del siglo XVII. La pimienta y la seda del Lejano Oriente llegaba a través de los puertos otomanos, pero las mercancías comerciales más importantes eran productos locales, incluido el algodón de Anatolia, la seda de Alepo y el mohair (lana de cabra) de la región de Ankara («angora» no es sino la corrupción inglesa de ese topónimo, nacido en aquel período), tintes y café árabe. Hacia 1620 se importaban anualmente más de 200 toneladas de seda cruda de Alepo, aunque los franceses competían con los ingleses por el predominio en ese comercio.

El próspero comercio entre Europa y el Levante mediterráneo ofrecía un blanco tentador a los piratas. Desde las últimas décadas del siglo XVI, la captura de barcos y de sus cargamentos y tripulaciones se había convertido en una importante fuente de preocupación para cuantos participaban en aquel comercio, pero también en un estímulo para incrementar el contacto y las relaciones entre Europa y el islam. La piratería era un fenómeno acostumbrado en aguas del Atlántico y del Mediterráneo. Muchos miles de otomanos y marroquíes (incluidos judíos y cristianos ortodoxos) eran capturados y vendidos como esclavos para las galeras en barcos malteses, españoles, italianos y franceses. Los corsarios norteafricanos trabajaban tanto en aguas del Mediterráneo como del Atlántico, llegando hasta el golfo de Vizcaya en los meses de verano e incluso hasta las costas de Irlanda e Islandia, donde en una sola incursión hicieron prisioneros a todos los miembros de una comunidad de 400 personas.

La preocupación pública en Europa se concentraba cada vez más en los corsarios berberiscos que operaban desde los puertos norteafricanos (Salé, Orán, Argel, Bujía, Túnez, Yerba y Trípoli) asaltando los buques comerciales y realizando incursiones en las costas septentrionales del Mediterráneo, desde Andalucía hasta los Abruzos. Las flotas corsarias de los estados de África del norte eran organizadas por bere-

beres, árabes, judíos levantinos y sefardíes, moriscos de origen español y cristianos que se habían convertido al islam (conocidos como *elches* o renegados), que constituían más de la mitad de la tripulación de los barcos corsarios bereberes a principios del siglo XVII. Entre ellos había marineros que habían sido capturados en alta mar y esclavizados y que luego se habían convertido como forma de recuperar su libertad. Otros habían encontrado en la piratería una vía de acceso a la riqueza y el estatus. Jan Janszoon van Haarlem, comúnmente conocido como Murat Reis el Joven, por ejemplo, aprendió los rudimentos de la piratería en aguas del Atlántico noroccidental bajo bandera neerlandesa, antes de dirigirse con el barco bajo su mando hasta Salé, en la costa atlántica de Marruecos. Desde allí atacaba los navíos españoles enarbolando la bandera neerlandesa y otras veces enarbolando la bandera roja otomana con la media luna. En 1618 fue a su vez capturado por corsarios bereberes en las Islas Canarias y llevado como esclavo a Argel, donde se convirtió al islam. Allí se unió a las iniciativas piratas de Sulaimán Reís (Ivan Dirkie de Veenboer, quien también era de origen neerlandés) en el Mediterráneo. Más tarde, cuando Argel estableció tratados con las potencias europeas, dejó de ser un puerto donde desembarcar el cargamento pirata, por lo que van Haarlem volvió a Salé, y haciéndose llamar «gran almirante» encabezó a los «Corsarios de Salé» en operaciones piratas durante muchos años.

La situación de los cristianos esclavizados en África del Norte era horrible. Privados de su ropa, sus objetos de valor y su dignidad y encadenados, una vez en tierra eran tratados como botín. Las mujeres y los más jóvenes eran seleccionados para el harén y el entorno del gobernante local («bey», «dey» o «pachá»). Los individuos con cierta formación técnica o marinera eran llevados a trabajar en los astilleros o en los servicios médicos locales, y el resto eran puestos a la venta en el bazar local. Una vez que habían sido subastados y adquiridos por un nuevo amo, se les estampaba el precio en la cabeza o los hombros, y tenían que trabajar como obreros agrícolas, domésticos o marineros, escasamente alimentados y a menudo maltratados. En Argel, Túnez y Trípoli se alojaban por la noche en fétidas celdas especiales (*bagnes* o *bagnos*) de los «silos» subterráneos, a cambio de una tasa que pagaba su propietario, encadenados a los muros y bajo una estrecha vigilancia. Sin embargo, a través de intermediarios (para los que rescatar cautivos formaba parte de los flujos comerciales y monetarios del Mediterráneo) y órdenes católicas (cuya misión consistía en recordar a los pode-

rosos el destino terrible de aquellos esclavos y conseguir su liberación) a menudo podían mantener alguna relación con sus amigos, familias y comunidades de origen. Las familias reunían dinero para conseguir la liberación de los parientes capturados, ayudadas por instituciones municipales y eclesiásticas. Los comerciantes protestantes de La Rochelle firmaban contratos para negociar rescates, y las órdenes católicas aceptaban ocasionalmente limosnas de los protestantes para liberar de la esclavitud a aquellos «herejes», dando la bienvenida a la ocasión que se les ofrecía para hacer prosélitos.

La mayoría de las liberaciones tenían lugar después de negociaciones que formaban parte de transacciones comerciales más amplias. Al volver a casa, los esclavos rescatados se convertían en foco de campañas de publicidad de la orden católica que había organizado su liberación. Así, en un acontecimiento bastante usual, más de un centenar de esclavos redimidos de Salé llegaron a Brouage, en la costa occidental francesa, en 1630. Su liberación había sido negociada por la orden mercedaria, cuyo fundador, Pedro Nolasco, había sido canonizado dos años antes. Desde Brouage los cautivos redimidos fueron llevados en procesión hasta París, representando su puesta en libertad en los pueblos y ciudades por los que pasaban con gritos de «¡Viva el rey!». Los relatos y grabados que representaban la esclavitud y la redención se convirtieron en parte de la publicidad de las órdenes mercedaria y trinitaria, que competían entre sí para obtener el patrocinio de las autoridades.

El efecto de esta publicidad era ambiguo. Por un lado, revitalizaba la vieja historia de la Cristiandad cruzada. La *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* (1637) del trinitario Pierre Dan incluía crueles grabados de torturas a los esclavos, su circuncisión obligatoria y su vida en prisión, que evocaban imágenes del derramamiento de sangre en el pasado reciente de la Cristiandad, junto a otras imágenes de esclavos rescatados que celebraban su redención. Sin embargo, para los contemporáneos era cada vez más evidente que rescatar a los esclavos cristianos no era algo prioritario para los gobernantes, mucho más preocupados por no irritar a las autoridades otomanas o poner en peligro sus acuerdos bilaterales con los emires de las fortalezas corsarias berberiscas y por salvaguardar sus propios intereses comerciales. Así, cuando en la década de 1620 llegaron diez buques corsarios a puertos neerlandeses para vender su botín y reparar sus barcos, las autoridades neerlandesas se sintieron obligadas por sus capitulaciones a reci-

birlos con respeto, aunque algunos de ellos eran navíos capturados con esclavos cristianos a bordo. Luis XIII hizo oídos sordos a los informes capuchinos sobre el sufrimiento de cientos de esclavos franceses en Marruecos y la suerte de los súbditos franceses en Argel hasta que, con la resistencia hugonote debilitada, el gobierno francés ofreció un apoyo limitado a las iniciativas locales para su rescate y repatriación. Los estados europeos eran conscientes de que se ganaba en general más negociando con los poderes locales de la costa norteafricana que con intervenciones militares torpes y contraproducentes.

Europa en el espejo otomano

Las potencias europeas consideraban además ventajosos sus vínculos comerciales con el norte de África y el Levante mediterráneo, lo que abrió una brecha entre la percepción popular de los turcos y la realidad emergente, mucho más compleja. El estereotipo de los turcos tenía profundas raíces en el pasado. Los medios más difundidos del período (folletos, baladas, obras teatrales, sermones y hasta los juegos infantiles) lo reforzaban; pero la imagen se fragmentaba al solaparse distintos elementos en un proceso que reflejaba la nueva percepción que Europa tenía de sí misma.

La percepción del infiel turco, enemigo jurado de la Cristiandad, seguía empero pesando mucho. En su bula del 19 de septiembre de 1645 el papa Inocencio X autorizó la colecta de un subsidio de 40.000 coronas para ayudar a Venecia en la guerra que acaba de declarar a los otomanos «ya que es un hecho bien conocido que la impía tiranía de los turcos no busca más que lanzarse ávidamente contra la gente cristiana, exterminando la religión cristiana y afianzando en su lugar su abominación». Ese estereotipo perpetuaba la imagen de los turcos como crueles, bárbaros y (cada vez más después de 1600) despóticos. Los relatos de batallas navales, asedios y escaramuzas contra fuerzas otomanas raramente dejaban de evocar con detalles horripilantes los sufrimientos infligidos por los otomanos a las víctimas cristianas. También los incontables testimonios de quienes habían sido capturados por piratas berberiscos o quienes habían sido esclavos al servicio de los otomanos y luego habían sido rescatados insistían casi siempre en la brutalidad arbitraria y despótica de sus captores. La crueldad

«bárbara» de los turcos era entendida como parte fundamental de su psique, manifiesta en la arbitrariedad de la política otomana y confirmada por su supuesto desprecio de la herencia cultural europea. La poligamia y la sodomía eran consideradas como inseparables de una barbarie que estaba tan profundamente inserta en la psique turca como el salvajismo en los indios americanos. La percepción europea de sus propios valores y su superioridad estaba moldeada mucho más a la sombra del creciente turco que en el espejo de América.

Ese estereotipo de los turcos se mantuvo pese a la creciente fascinación por su lengua, cultura, instituciones y creencias religiosas. Los humanistas abrieron la puerta a la comparación entre las civilizaciones cristiana e islámica, pero sus comparaciones también agudizaron la sensación de diferencia, reforzando los prejuicios existentes así como propagando la sensación de una superioridad innata. El florentino Francesco Guicciardini respetaba los logros de los sultanes otomanos más recientes en su *Storia d'Italia* (1537-1540), pero también consideraba agresiva, cruel e intolerante la sociedad turca. El escritor flamenco Ogier Ghislain de Busbecq y el filósofo francés Guillaume Postel estudiaron admirativamente la justicia otomana, sus virtudes morales y su excelencia militar, pero su interés tenía otro aspecto. La influyente obra de Postel *La République des Turcs* (1560) tenía como objetivo declarado «proporcionar, mediante un conocimiento bien fundado del enemigo, los medios para hacerle frente». Busbecq utilizaba su estudio para diseñar un plan sobre cómo podía derrotar la Cristiandad a los otomanos. Sus famosas *Cartas Turcas*, publicadas en latín en 1581, elogiaban las tropas otomanas, su sentido de la igualdad social, su hospitalidad hacia los viajeros y el cuidado de los pobres, pero también insistía en la ruina de la herencia griega de la Cristiandad y en la egoísta renuencia de los príncipes cristianos de Occidente a hacer causa común con los ortodoxos.

El geógrafo francés Nicolas de Nicolay había formado parte de una delegación francesa ante la Sublime Puerta en 1551. Sus detallados *Quatre premiers livres des navigations* (1568) eran un clásico de la ciencia humanista del viaje y la observación. Sus imágenes detalladas convertían la obra en un libro de costumbres de la vida otomana. Sus vestimentas eran reproducidas en obras teatrales en Londres, donde los musulmanes figuraban con gran frecuencia, del mismo modo que aparecían en las escenas callejeras de Amsterdam pintadas por artistas neerlandeses durante el siglo XVII. En la vida real más ciudadanos de

Londres y Amsterdam habrían conocido hacia 1650 a algún musulmán que a un nativo americano.

Los otomanos y los europeos fueron comprobando gradualmente que tenían intereses en común. El humanista Paolo Giovio fue uno de los primeros en quedar fascinado por los otomanos. Su *Commentario sulle cose riguardanti i Turchi* (1531; republicado en latín en 1537) fue el comienzo de lo que se convirtió más tarde, durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII, en una inundación de «turquerías»: poesía, canciones, poemas, dramas, novelas, libros de viaje, etc. Tenía once retratos de sultanes otomanos en su galería de «Ritratti di uomini illustri» en Borgovico, junto al lago Como, copias de los regalados por Barbarroja a Francisco I en Marsella en 1543. Los retratos del «Gran Turco» (Solimán el Magnífico) se abrieron camino hasta las paredes de la pequeña nobleza inglesa, en cuyos salones tenían como complemento alfombras, sedas, cojines y especias turcas. Las pasas de Corinto eran una exquisitez que alcanzaba altos precios en Londres. Entretanto, en los Países Bajos los tulipanes se convirtieron en objeto de moda y obsesión, tal como lo eran en la corte otomana. El tulipán era descrito con detalle en las *Cartas* de Busbecq, y quizá debido a su influencia, los bulbos de tulipanes hicieron su aparición en Europa a principios de la década de 1560. En 1630 la «tulipomanía» se había difundido en los Países Bajos hasta el punto de dar lugar a una de las primeras burbujas especulativas, que provocó la implosión de la Bolsa de Amsterdam en 1668. El «doctor Tulip» de la famosa *Lección de Anatomía* pintada por Rembrandt en 1632 era llamado así porque había cambiado su nombre en homenaje a la flor de sus sueños.

Cuanto más veían y oían los europeos ilustrados sobre la sociedad otomana, más intrigados e impresionados quedaban. El naturalista francés Pierre Belon, cuyo detallado informe *Voyage au Levant, les observations* [...] *de plusieurs singularités et choses mémorables* fue publicado en 1553, tenía mucho que decir en su favor. Eran todo lo que los europeos deberían ser, pero muy a menudo no eran. Sus casas y calles estaban limpias (a los niños pequeños se les ponían pañales para que no mancharan las alfombras). Comían saludablemente (ajo y cebolla) y no bebían alcohol. Sus artículos estaban bien confeccionados y sus ropas eran hermosas. Juan Bodino (quien leyó los informes de viaje de Belon) creía que había mucho que admirar en la sociedad y el gobierno otomanos. Comparando sus sultanes con los reyes franceses, observaba que ninguno de ellos era un tirano, aplicando unos y otros buenas

leyes con humanidad. Pero la monarquía francesa carecía de la disciplina militar de los jenízaros, y ningún Estado europeo estaba a la altura de los recursos y la eficiencia financiera del imperio otomano. Su reclutamiento forzoso de jóvenes cristianos por exploradores de talento para ser entrenados en un entorno competitivo del que salían sus mejores administradores, profesores, comandantes militares y oficiales navales (*devshirme*) era universalmente condenado como una esclavización bárbara, pero se admiraba furtivamente un sistema en el que el mérito (de jóvenes cristianos) podía prevalecer por encima de familia, patrimonio y herencia. Tal como decía el viajero inglés Henry Blount en 1636, «los turcos son el único pueblo moderno, grande en acción, cuyo imperio ha invadido de repente el mundo». Con esas palabras reflejaba un orientalismo europeo en el que el respeto se teñía de ansiedad.



ESTADOS CRISTIANOS EN DESORDEN



16

LOS NEGOCIOS DE LOS ESTADOS

CONFIANZA Y OBEDIENCIA

La intensidad de las guerras habidas entre los estados cristianos y en su mismo seno habría de ser superior en las tres décadas anteriores al año 1650 que en cualquiera de los períodos posteriores al 1500. En la primera mitad del siglo XVI, las disputas surgidas entre los integrantes de la constelación de estados presentes en la península italiana habían ejercido sobre las demás naciones un efecto de arrastre similar al de una fuerza gravitatoria, efecto al que habrían de contribuir también tanto el empuje de la dominación de los Habsburgo como su confrontación dinástica con la casa de Valois. La dimensión de las instituciones militares experimentó un crecimiento espectacular, espoleado por las modificaciones técnicas de las fortificaciones y las armas de fuego, que iban a transformar la actividad bélica, tanto en el mar como en tierra. La amenaza otomana, así como el inesperado legado de los Habsburgo y la reacción hostil que esa herencia caída del cielo vino a suscitar en el resto de las potencias europeas estimularía aún más esa escalada militar. Los costes de la guerra crecieron de forma exponencial, junto con las exigencias de carácter fiscal y organizativo que esos mismos gastos imponían a los gobernantes europeos. A partir de ese momento quedará ampliado el calendario de las operaciones militares, ampliación que vendrá a iniciarse con el asedio invernal a que habría de verse sometida la ciudad de Metz por parte de las fuerzas imperiales entre octubre de 1552 y enero de 1553. Los meses de campaña pasaron a copar prácticamente el año entero. Además, la estrategia de una mutua guerra de desgaste arraigó con fuerza, volviéndose habitual la realización de expediciones militares consistentes en atacar a un determinado enemigo en más de un escenario. Las constantes tácticas de agotamiento del contrario incrementarían todavía más tan-

to las cargas fiscales y administrativas de la guerra como el impacto de la misma.

Después del año 1559, el epicentro de la contienda se trasladó a los Países Bajos y al «camino español» (según la expresión acuñada por los franceses), que unía Flandes, a través del Franco Condado y los corredores alpinos, con el Mediterráneo y la península Ibérica. El ejército de Flandes, enviado a la región para reprimir la rebelión holandesa del año 1567, pasó a convertirse en el mayor ejército de ocupación permanente que hubiera alcanzado a conocer Europa. Como ya sucediera en los tramos anteriores de ese mismo siglo en la península italiana, los Países Bajos quedaron transformados en un vórtice en el que las divisiones de la Cristiandad —fraccionada ahora en sus distintas tendencias confesionales— venían a adquirir dimensión internacional. Los antagonismos fronterizos con el imperio otomano, así como los más localizados conflictos de la región báltica vendrían a sumarse a estas fisuras —en especial la guerra báltica de los siete años (1563-1570) y la larga guerra turca (1593-1606)—. Lo más relevante es que las tensiones civiles y religiosas provocadas por la Reforma protestante hicieron brotar en la mente de jurisconsultos, diplomáticos y estrategas una visión confesional de la política internacional, manifestándose también de forma puntual en el afloramiento de bloques de poder protestantes y católicos.

Las crecientes tensiones que vinieron a horadar la Cristiandad a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI continuaron irresueltas. Actuaron como una suerte de telón de fondo sobre el que irían superponiéndose después, *alla prima*, los turbulentos choques del período comprendido entre los años 1618 y 1648. De este modo, tres conflictos interrelacionados, con epicentro en la Europa central, acabarían respondiendo a la denominación de «Guerra de los Treinta Años». En realidad, solo la guerra de Alemania habría de tener esa duración, ya que guardaba relación tanto con el recrudecimiento de los conflictos entre los Habsburgo españoles y la República de las Siete Provincias Unidas (1621-1648) como con la lucha abierta que mantenían Francia y España para alzarse con la hegemonía (1635-1659). También se libraron al mismo tiempo otras guerras distintas, aunque relacionadas con las anteriores, en las Islas Británicas (con las rebeliones registradas en Escocia e Irlanda y la guerra civil inglesa de 1638 a 1651) y Polonia (con «El Diluvio» vivido entre los años 1648 y 1667), sin olvidar la reanudación del choque que habría de

enfrentar en el Mediterráneo a Venecia con el imperio otomano (en la guerra de Creta o de Candía, librada entre 1645 y 1669). Fueron guerras de mayor duración que las anteriores, y también más interrelacionadas, impredecibles y difíciles de resolver. Las personas que veían la política internacional a través del prisma confesional se sintieron encolerizadas y perplejas al constatar las alianzas y compromisos que se instauraban entre fuerzas de distinto signo religioso, justificándose después en virtud de la razón de Estado. Estas guerras fueron acompañadas de un extraordinario derramamiento de sangre, cobrándose la vida y los recursos de todos cuantos se vieron involucrados en ellas y afectando no solo a regiones más amplias que en épocas anteriores, sino exigiendo también un mayor grado de implicación de las partes. Los acontecimientos ocurridos en la Europa central a partir del año 1618 mantuvieron activos a contingentes de soldados procedentes del conjunto de la masa continental europea. Y por si fuera poco, también pusieron en peligro la estabilidad de los estados europeos, al hallarse estos sometidos al mismo tiempo a crecientes presiones internas.

Las tensiones intestinas de los estados quedarían delimitadas por dos períodos de crisis política, el primero de los cuales (sobrevenido en la última década del siglo XVI) habría de constituir el preludio del paroxismo alcanzado a mediados del siglo XVII. El elemento central de dichas crisis habría de residir en el declive de algunas certezas políticas y en la consiguiente búsqueda de nuevas seguridades. Los árbitros de los conflictos de la Cristiandad —el papado y el imperio— habían dejado de desempeñar el papel de mediadores. Se vieron sustituidos por un conjunto de gobernantes cristianos que obtenían su legitimidad y su poder de nociones asociadas con la continuidad dinástica y la sagrada autoridad de que se hallaban investidos, derivada directamente de Dios a través del linaje y la consagración. Además, los humanistas habían conferido validez a la idea de una «comunidad cristiana», una comunidad cuya concreción dependía de que se alcanzaran a comprender los objetivos, los medios y el ejercicio de la autoridad entre gobernantes y gobernados. El problema radicaba en el hecho de que las confrontaciones religiosas de la segunda mitad del siglo XVI habían debilitado esa percepción, planteado interrogantes respecto de las acciones efectuadas por quienes ocupaban el poder y alejado a los gobernantes de los gobernados. De este modo, la relación entre la Cristiandad y la monarquía se vio transformada.

Sin embargo, las atribuciones y responsabilidades del Estado crecieron por esta misma época. Aumentó el número de las instancias de gobierno y estas comenzaron a mostrar una mayor actividad, regulando la vida de la gente e interviniendo en su existencia, intensificándose la codificación de las normas —no solo en el terreno legal, sino también en el de las prácticas religiosas y las conductas sociales—. Los negocios de los estados se agrandaron, circunstancia que además de hacer necesaria una mayor organización resultó onerosa desde el punto de vista económico. Los gastos de los tiempos de paz crecieron de forma exponencial, sobre todo a causa de la inflación que registraron los costes en los sectores relacionados con el alojamiento, la alimentación, el divertimento y la gestión de las cortes principescas —que iban adquiriendo cada vez más el carácter de centro neurálgico de las iniciativas de impulso estatal—. Los gastos de las instituciones diplomáticas y militares (como por ejemplo las guarniciones) y los de las campañas entraron en una vertiginosa espiral. Los individuos a quienes se les exigía el sufragio de esos gastos sintieron la imperiosa necesidad de hacer preguntas, sobre todo después del año 1580, al abatirse sobre algunas regiones europeas las consecuencias de la dislocación económica. Dichas interrogantes vendrían a girar en torno a la crítica de los gobernantes y a exigir la adopción de reformas políticas e institucionales de carácter radical.

El creciente alcance de la actividad estatal habría de aumentar también el número de personas de las que dependían los gobernantes. Estos pasaron a depender más que antes de todo un conjunto de poderes mediadores, un poder otorgado mediante compromiso moral a los individuos en quienes los monarcas habían decidido delegar su autoridad. Cuanto mayor fuera el radio de acción del Estado, tanto más importante resultaba garantizarse la sumisión de esos intermediarios. No se trataba ya de los simples virreyes o poderosos que tradicionalmente se habían prestado a ser los ojos y los oídos de los gobernantes. Ahora integraban sus filas otro tipo de figuras, como la de los empresarios que dirigían las cecas de moneda y timbre, los contratistas que suministraban víveres a las casas principescas, los jueces que con tanta frecuencia adquirían mediante pagos en efectivo el cargo (que a partir de ese momento pasaba a formar parte de sus posesiones privadas), los consorcios financieros que recaudaban los aranceles aduaneros y los impuestos, los mercenarios que actuaban como oficiales del ejército y los corsarios que, a principios del siglo XVII, se habían convertido

en jefes semi-permanentes de todo un conjunto de empresas financiero-militares y que operaban en nombre de los estados.

Esta autoridad mediata resultaba esencial para el poder del Estado. Sin embargo, las operaciones contractuales en las que esta se basaba venían a suscitar preguntas relacionadas con la identidad de los pagadores, el tipo de cosas abonadas, la persona que recibía los pagos y la cuantía de los mismos. Las asambleas de representantes, que tradicionalmente habían actuado como cauce para las peticiones y como portavoces y defensores de los intereses locales, se vieron unas veces marginadas y desprovistas de toda capacidad de criticar la subcontratación de la autoridad y comprometidas otras por una dura realidad: la de que algunas de esas instancias de poder militaban en sus propias filas. Es más, dado que los apaños destinados a concretar el ejercicio de la autoridad mediata constituían un reflejo del poder y la influencia de aquellos que capitaneaban el establecimiento de los propios pactos, quienes realizaban apuestas infructuosas o consideraban insuficiente la recompensa recibida a cambio de sus servicios tenían buenas razones para airear sus motivos de insatisfacción mediante el expediente de disfrazarlos y hacerlos pasar por otras tantas acusaciones de corrupción, malversación o favoritismo a fin de hacer caer en desgracia a sus adversarios. La consecuencia de este estado de cosas no fue otra que la de exacerbar aún más el ya profundo y generalizado desencanto provocado por el hecho de que la relación entre gobernantes y gobernados adoleciera de un distanciamiento y una tensión crecientes.

Dichas tensiones se harían patentes en las asociaciones regias, fundamentalmente en aquellas en que las peripecias dinásticas venían a forzar a dos o más estados de costumbres diferentes a formar una alianza bajo el mando de un único príncipe. De este modo, las confrontaciones religiosas de la segunda mitad del siglo XVI acabarían planteando desafíos a las monarquías mixtas, en especial en aquellos casos en que no existía un vínculo religioso común. E incluso en caso de existir tal lazo, los «estados medulares», esto es, aquellos que conformaban el núcleo de la alianza, asumían una parte desproporcionadamente grande de la carga a soportar, justificando ese proceder mediante el desarrollo de un conjunto de mitos de dominación capaces de conferirles un derecho más exclusivo al mando. En Castilla (en el caso del imperio de la casa española de los Habsburgo), el Austria Interior (en el caso de la monarquía austríaca) y la Inglaterra protestante (en el caso de los Estuardo), dicha mitología habría de adoptar la forma de

una percepción: la de ocupar un puesto exclusivo en la providencia divina. En cada uno de estos casos, el privilegio de materializar los designios del Todopoderoso llevaba aparejado un conjunto de responsabilidades cuya asunción permitía a los gobernantes exigir lealtad y el reconocimiento del desempeño de un singular papel.

Pese a todo, los gobernantes dinásticos topaban con límites cuando pretendían ampliar su capacidad de lanzar llamamientos. El patriotismo revelaba ser potencialmente tan divisivo como las reivindicaciones asociadas con la verdad religiosa. La lección que los dinastas de Europa extrajeron de los desórdenes político-religiosos vividos a finales del siglo XVI fue que la religión politizaba a sus súbditos, legitimando la determinación que empujaba a estos últimos a exigir responsabilidades de sus acciones a todos cuantos ejercieran el poder. La religión animaba a los clérigos a pensar que eran independientes de los poderes laicos, cuando no superiores a ellos. En lugar de ampliar el espectro político, tanto los príncipes como sus consejeros prefirieron desarrollar toda una serie de cláusulas por las que se incrementaba el carácter exclusivo de sus reivindicaciones de poder, haciendo hincapié en los derechos dinásticos y en la autoridad patrimonial y patriarcal —elementos cuya justificación vendría a apoyarse en todos los casos en argumentos bíblicos o vinculados con el derecho natural—. Siempre que las medidas políticas posteriores a una guerra se vieron en la necesidad de buscar estabilidad en una figura autoritaria, la dominación unipersonal (el «absolutismo») se convertiría en el eje de una demanda de lealtad con la que se daría en enmascarar el fracaso de los gobernantes dinásticos, incapaces de abarcar una gama más amplia de sentimientos políticos. Se volvió a insistir en el carácter sagrado de las jerarquías y en el derecho divino de los príncipes a la gobernación. En el siglo XVI, la monarquía sagrada había adoptado la forma de una heterogénea mezcolanza de rituales y ceremonias. En respuesta tanto a la debilidad de los reyes como a una larga serie de intentos de asesinar a diferentes príncipes, los estadistas, jueces y clérigos se afanarían en elaborar una imagen más coherente de la sacralidad monárquica. Tanto en los ritos de consagración como en los sepelios, las ceremonias cortesanas y las coreografiadas apariciones de los reyes se empezaron a resaltar con mayor ahínco los elementos de deificación y majestad que distinguían al príncipe del común de los mortales.

¿Qué sucedió cuando la majestad exhibida pasó a ser la de la mo-

narquía papal? ¿Cómo negociaron los estados y príncipes de Europa su recién adquirida percepción de las prerrogativas del poder con la monarquía papal de la Contrarreforma? En el más divisivo debate que viviera la Cristiandad antes de la Reforma protestante (la «querella de las investiduras» del siglo XI) ya se había combatido la autoridad secular de los papas. En el período comprendido entre los años 1590 y 1630 la cuestión había vuelto a aflorar, con la única diferencia de que en esta ocasión su desenlace había fomentado la desconfianza de los príncipes de Europa hacia el papado y reforzado las nociones divinas de que se rodeaban los reyes. El jesuita italiano Roberto Belarmino lograría ofrecer toda una serie de argumentos persuasivos para legitimar el poder laico que indirectamente debía ejercer el Papa (indirectamente en el sentido de que derivaba de la autoridad espiritual del pontífice). Sus escritos no tardarían en convertirse en diana de cuantos criticaban las reivindicaciones por las que el Papa reclamaba tener derecho a ejercer una autoridad seglar, dando pie a todo un conjunto de debates internacionales de alto nivel.

Estas discusiones se iniciaron con las distintas excomuniones regias dictadas por los papas a finales del siglo XVI, excomuniones que no solo estaban llamadas a ser el punto de partida de toda una serie de polémicas relacionadas con el poder laico de los papas, sino destinadas a convertirse asimismo en blanco de la controversia protestante. Los debates continuaron en medio del revuelo provocado por los escritos en que los jesuitas venían a justificar el tiranicidio bajo ciertas circunstancias. Los galicanos no dejarían de explotar estos puntos de vista en 1594, tras el intento de asesinato sufrido por el rey francés Enrique IV (y después de que el magnicidio se materializara *de facto* en 1610). Los argumentos relativos al poder laico de los papas acabarían teniendo resultados inesperados. El planteamiento contrario, consistente en desconfiar de los objetivos ultramontanos del papado se vio reforzado. Y lo mismo sucedió con las tesis que consideraban que el tiranicidio era una forma de parricidio y profanación. Las apologías de Belarmino en defensa del poder indirecto de los pontífices pasaron a convertirse en piezas centrales de las controversias asociadas con el interdicto de Venecia (1606-1610) y el Juramento de lealtad de 1606 exigido a los súbditos ingleses tras la Conspiración de la pólvora. La polémica resultante determinaría que el rey inglés, Jacobo I, se enfrentara a Belarmino. Otro jesuita italiano, Antonio Santarelli habría de recoger el guante a la muerte de Belarmino. Sin embargo, su tratado sobre las

Haeresi, schismate, apostasia, sollecitatione in sacramento poenintentiae, et de potestate Romani Pontificis in his delictis puniendis (1625) no solo fue prohibido y quemado en París sino que los jesuitas repudiaron su contenido. Solo retrospectivamente resulta obvio que estas disputas no sirvieron más que para reforzar el carácter divino de los reyes y fomentar la desconfianza hacia las proclamaciones por las que los papas reivindicaban el derecho a intervenir en los asuntos de la vida laica. Las críticas de la autoridad papal, que hasta ese momento habían sido una práctica exclusivamente protestante, pasó a convertirse también en una actividad propia de católicos destacados.

El concepto humanista de una comunidad política cristiana implicaba la asunción de deberes y responsabilidades por parte de los magistrados de rango inferior. Estos últimos contaban también con el poder de la espada. Entre esos magistrados secundarios cabían figuras como la de los delegados y representantes presentes en los estamentos políticos y los parlamentos, los agentes del orden, las compañías de la milicia, los maestros gremiales y los concejales. Sin embargo, al crecer el número de intermediarios del Estado, aumentó también la cantidad de personas interesadas en la marcha de la comunidad política. La agitación en que se vio sumida la política posterior a la Reforma tuvo repercusiones en la forma en que dichos intermediarios pasaron a enfocar su participación en el ejercicio de la autoridad. Podemos comparar la experiencia de las guerras civiles vividas a lo largo del siglo XVI con las de la Antigüedad si nos fijamos en la situación del imperio romano del primer siglo de la era cristiana tras la dominación de César Augusto y en la Guerra del Peloponeso que enfrentó a Atenas con Esparta en el siglo V a. de C. Los historiadores que nos han referido la crónica de estos hechos —Tácito y Tucídides— nos enseñan que, en un mundo en el que los acontecimientos podían coger a contrapié a los individuos, la prudencia estaba a la orden del día. Los notables de la época (como Cicerón y Quintiliano), que habían sido educados para dominar la retórica y acceder al puesto de tribunos del pueblo, se vieron de pronto en la urgente necesidad de ver la otra cara de la moneda. La elocuencia podía incendiar las pasiones de las masas. El discurso era el vector de la demagogia. La retórica únicamente resultaba apropiada en las repúblicas. La polémica y la controversia eran instrumentos aptos para fomentar el conflicto religioso. El papel del notable consistía en ocuparse de sus propios asuntos, en cultivar para sí sus pensamientos particulares, en distanciarse del populacho y en demostrar su obedien-

cia al Estado. El modelo de este tipo de conducta ha de encontrarse en los escritos de los estoicos, sobre todo en los de Séneca. Tras las disputas político-religiosas de finales del siglo XVI, y sobre el telón de fondo del torbellino que comenzaba a ganar fuerza en la Europa de esa época, los estoicos ofrecían la solución de un honroso alejamiento (y de hecho, el *otium cum dignitate* es el título de uno de los discursos de Cicerón) del acaloramiento de los asuntos públicos para retirarse a un mundo de carácter más privado (un salón, un jardín, una *stoa*). En este ámbito sosegado, hombres de Estado, príncipes y notables encuentran la libertad que precisan para expresarse, debatir y reflexionar sobre la filosofía estoica que apunta al dominio de las pasiones (pues son ellas las que se hallan en la base de las acciones desencaminadas en que incurre el mal informado pueblo llano) mediante la entereza y el solaz. Estas ideas resultaban especialmente atractivas para los notables laicos y se revelaron particularmente gratas para aquellos que se habían visto inducidos a pensar, en la Europa calvinista, en el papel que ellos mismos estaban desempeñando en la adecuación e incardinación del mundo de las pasiones con la ley de Dios. Los valores a los que daban vueltas los políticos de la primera mitad del siglo XVII eran los de la constancia, la prudencia y la circunspección ante las críticas, junto con la aceptación de la parte que se les pedía que tomaran en la vida pública, aunque ello pudiera exigir la adopción de un comportamiento que terminara por desafiar los principios de la moralidad tradicional. Y esta actitud, que llevaría a algunos a idealizar la noción de un alejamiento de la vida pública, induciría a otros a encabezar movimientos de oposición y de rebeldía frente a la autoridad.

En la primera mitad del siglo XVII, la política nacional e internacional planteaba por un lado un conjunto de exigencias excepcionales a los gobernantes, que debían ser sagaces y tenían que saber comunicarse y negociar tanto con sus homólogos como con el pueblo, pero por otro les negaba al mismo tiempo las experiencias, las oportunidades y las expectativas necesarias para proceder de ese modo. Difícilmente podría sorprendernos que esos políticos, salvo algunas notables excepciones (como las de Enrique IV o Gustavo Adolfo), revelasen no estar a la altura del desafío. Hubo además un conjunto de complicaciones dinásticas provocadas por las minorías regias y por el acceso al trono de individuos que posteriormente revelarían no contar con las indispensables aptitudes mentales o emocionales para desempeñar el papel que se esperaba que desempeñasen. La paroxística situación de la Eu-

ropa de mediados del siglo XVII fue la consecuencia de un déficit de confianza y de voluntad de rendir cuentas.

LA GÉNESIS DE LOS ESTADOS

A principios del siglo XVII, el término «Estado» estaba empezando a eclipsar a algunas expresiones (como la de «comunidad económica y política» —*commonwealth*—) o a ampliar el significado de otras (por ejemplo las de «reino» y «dominio»). En 1650, el término de «comunidad política» venía a asociarse casi exclusivamente con las repúblicas —vinculándose asimismo (como en el caso de «la Mancomunidad de Inglaterra») con la introducción de cambios radicales—. El filósofo galo Juan Bodino pertenece a la última generación de franceses anteriores al año 1789 proclives a emplear el término «*commonwealth*», o «*république*», sin sentirse incomodado por las connotaciones que vinculaban dicha voz con aquellos autores que insistían en que los gobernantes debían rendir cuentas de sus acciones. La generación de Juan Bodino fue en cambio la primera en suponer que un gobernante que hubiera sido elegido o que debiera responder de cualquier otro modo de sus decisiones no podía, por definición, ser soberano (y al argumentar así dirigía sus razonamientos contra los escritos de los «monarcómacos» protestantes).

Los *Seis libros de la República* (1576) de Bodino arrancan con la siguiente observación: «Una república es un gobierno legítimo de muchos hogares, que lo tienen en común, dotado de poder soberano». Bodino define la soberanía diciendo que es «el poder absoluto y perpetuo de una república, al cual llamaban *majestatem* los latinos [...], el máximo poder para el ejercicio del mando». La soberanía, encarnada en la capacidad de promulgar leyes, es incondicional e indivisble. Pese a que Bodino concede que el pueblo puede ser considerado colectivamente soberano, añade que se trata de una forma de gobierno temporal. La definición que ofrece de soberanía apunta de manera incuestionable a una autoridad singular y monárquica (que en el caso concreto de Bodino es además masculina). «Puesto que después de Dios», dice, «no hay en la tierra nada que supere en grandeza a los príncipes soberanos [...] es necesario cuidar de su calidad a fin de que su majestad sea respetada y venerada en toda obediencia». Pero Bodino irá todavía más lejos.

Un príncipe soberano es una persona que no se halla obligada a someterse a las leyes promulgadas por sus predecesores, y que de hecho ni siquiera ha de atenerse a las que él mismo dicte. Desde luego existían límites a esa soberanía. Hablando en términos prácticos, un soberano no podía confiscar las propiedades de sus súbditos ni romper los acuerdos pactados con otros soberanos sin cometer un suicidio político. Lo más importante para este jurista y filósofo que trataba de hallar la verdad última en la obtención de una visión de conjunto es que un soberano no puede sustraerse al derecho natural. Eso era lo que venía a sancionar la propiedad privada y la familia. Las leyes naturales habían sido creadas por la misma autoridad divina que también legitimaba el poder soberano. Si un soberano diera en contravenir el derecho natural, transformaría en ilegítimo su poder y quedaría convertido en un tirano.

Bodino encontró críticos desde un principio y les respondió en una versión latina y modificada de su obra que habría de publicarse una década más tarde. No obstante, eran muchos los que pensaban que esta noción de soberanía planteaba más interrogantes de las que alcanzaba a resolver. ¿Acaso no constituían las tesis de Bodino una supererogación de las reivindicaciones de preeminencia del Papa, dejándolas en manos de los príncipes? ¿En qué iban a parar los privilegios y jurisdicciones de la Iglesia de aceptar esa idea de soberanía? ¿Qué lugar ocupaba la Cristiandad en la república de Bodino? Los jesuitas Roberto Belarmino y Antonio Possevino atacaron sus escritos, señalando que pertenecían a una nueva categoría de *politiques*: aquellas que socavaban la religión desde dentro. En 1596, la mayoría de las obras del filósofo acabaron confinadas en el Índice de los libros prohibidos. No obstante, los legistas del Sacro Imperio Romano adaptaron las ideas de Bodino y las situaron en el marco del derecho público y las tradiciones cristianas. Sin embargo, todos ellos consideraban totalmente inverosímil entender el imperio al modo de una soberanía teoréticamente indivisible, y lo mismo habría de sucederles a sus colegas de la región meridional de los Países Bajos o de España.

Con todo, en la Francia en la que había nacido Bodino, la soberanía acabaría formando parte de la noción de jerarquía social expuesta por el jurista francés Charles Loyseau en su *Traité des ordres et simples dignités* (1610). Llegado el momento, la soberanía habría de incrementar los derechos y prerrogativas de la monarquía francesa. Cardin Le Bret, consejero de Richelieu, utilizaría esta circunstancia al modo de un cin-

cel con el que arañar derechos de dominación para la monarquía francesa en la Lorena. En esa región habría de desempeñar Le Bret el cargo de intendente del rey entre los años 1624 y 1632 (año este último en el que se publicaría la primera edición de su *Traité de la Souveraineté du Roy*). En su tercera recensión, de 1642, incorporará al texto de la misma la experiencia obtenida como comisionado de los tribunales convocados para condenar por cargos de traición a varios destacados servidores de la corona. Para todos aquellos que terminen viéndose en la tesitura de padecer este afilado extremo de la espada del soberano (como les sucederá, entre otros, a Enrique II, duque de Montmorency y a Louis de Marillac, un *maréchal* francés, ejecutados ambos en 1632 por rebelión; o a Henri Coiffier de Ruzé, marqués de Cinq-Mars y favorito del rey, que sufriría la misma suerte en 1642) el Estado se había convertido en una fuerza que incluso los más encumbrados de ese mundo debían tener en cuenta.

La política estaba haciéndose un hueco como disciplina académica por derecho propio y empezaba a contar con una literatura específica. Si a lo largo de casi todo el siglo XVI se la había venido considerando como una rama de la filosofía moral, durante la primera mitad del siglo XVII comenzará a enseñarse como una asignatura independiente en la Europa protestante, lo que determinará que se asigne la docencia a profesores explícitamente formados en la materia. En un primer momento, el crecimiento de la literatura «científica» relacionada con la teoría política deberá gran parte de su impulso a los autores de la península italiana que, so pretexto de estudiar y comentar a Tácito, encontrarán la forma de debatir las ideas de Maquiavelo sin mencionar su nombre. Así lo explicará en 1588 en uno de sus escritos un comentarista italiano: «Estos estudios políticos han adquirido posteriormente una notable respetabilidad, así que no hay ya hombre alguno en el orbe que piense que sería capaz de conseguir honores en el mundo sin comprender las razones de Estado [...]». Al año siguiente, el jesuita piamontés Giovanni Botero publicará un libro titulado *Della Ragion di Stato*, señalando que no solo le había causado «gran sorpresa descubrir [en el transcurso de sus viajes] que la razón de Estado constituía un constante tema de debate, sino escuchar también cómo se citaban con llamativa frecuencia las opiniones de Niccolò Machiavelli y Cornelius Tacitus...». Botero se basaba en las experiencias que había adquirido como secretario del cardenal Carlos Borromeo antes de entrar al servicio de Carlos Manuel I, duque de Saboya, cuyo entorno operaba al modo

de un gabinete de expertos destinado a constituir un Estado. Botero definirá la razón de Estado como el «conocimiento de los medios capaces de fundar, mantener y acrecentar unos dominios». Su experiencia le llevará a concentrar su análisis en los príncipes y en las distintas formas en que estos se aferran al poder. Todo dependía de la obediencia de los súbditos, la cual quedaba garantizada gracias a la virtud del príncipe. Dicha virtud se lograba por medio de la ciencia del buen gobierno, ciencia en la que intervenían la filosofía moral y política, la geometría y la arquitectura, y sobre todo la historia, que transmitía todo un conjunto de normas de prudencia.

Tomando como punto de partida el imperio español y la Iglesia Católica universal, Botero recurriría a la geografía económica comparativa para proceder a una valoración del poder de un Estado. En su obra titulada *De las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades* (1590), este autor planteará una pregunta a la que las diversas pautas de crecimiento que comenzaban ya a apreciarse en Europa habrían de conferir relevancia: ¿por que la población humana no crece en proporción directa a la superficie geográfica que le sería dado ocupar? La respuesta que da este autor es que algunos lugares, como el norte de Italia, Francia o los Países Bajos poseen una mayor «grandeza» (es decir, «riqueza»), y no en virtud de sus recursos naturales o sus sistemas políticos, sino debido al comercio y la industria en que hallan sustento sus poblaciones. El comercio era un don que Dios había querido entregar a la humanidad, y los océanos una vía providencial para el comercio mundial.

En su *Relationi universali* (texto que lograría terminar en 1596), Botero presenta un análisis comparativo del poder de los estados, valiéndose para ello del modelo que le ofrecen los informes de los embajadores venecianos. Botero vinculará el crecimiento de las tareas de gobierno con la necesidad de conseguir de forma periódica unos ingresos extraordinarios, pero señalará también que estos últimos guardaban relación con la grandeza del país en cuestión o se revelaban proporcionales a la cuantía de sus recursos económicos. La virtud de los príncipes no solo debía hallar cauce en la mera realización de proezas militares, sino también en la materialización de aquellos proyectos civiles susceptibles de aumentar la riqueza de un país. Entre los ejemplos que dé en proporcionar figurarán los programas de obras públicas de los príncipes italianos (como por ejemplo los llevados a cabo en Roma en tiempos del papa Sixto V), que fomentaban el ejercicio de las des-

trezas básicas de los trabajadores locales por medio del patrocinio estatal y el uso de aranceles destinados a promover la industria interna. En el período marcado por la Guerra de los Treinta Años, el «mercantilismo» (o mejor, la economía política subyacente a la razón de Estado) acabará convirtiéndose en una virtud política característica de los teóricos dedicados a la construcción de estados. De este modo, las obras de Botero vendrán a ser una lectura obligada tanto para los arbitristas españoles como para los mercantilistas franceses.

Los textos de Botero tendrán tantos críticos como seguidores. ¿Acaso no proporciona la razón de Estado los argumentos necesarios para sostener que el Estado se halla por encima de la ley? ¿No ofrece licencia para que los príncipes, en nombre del Estado, violenten la religión, la honestidad y la decencia? ¿No constituye esa idea una puerta abierta al oportunismo de los príncipes, un vector para el ejercicio de un secreto maquiavelismo? En 1621, el veneciano Ludovico Zuccolo observará que «los barberos [...] y los practicantes de otros oficios de los más modestos tipos comentan y debaten en sus establecimientos y lugares de reunión cuestiones relativas a la razón de Estado». Antoine de Laval, que escribe en la Francia del año 1612, se manifestará consternado al descubrir que la expresión «razón de Estado» «anda siempre en boca de todos». La revelación de las verdaderas razones que se ocultan tras las acciones que se emprenden por motivos presentados bajo una fachada diferente pasó a constituir una de las formas de criticar la duplicidad de quienes ejercen el poder. Para Enrique, duque de Rohan, que escribe desde el exilio que él mismo se ha impuesto al partir a Venecia tras su fracasado liderazgo al frente de los hugonotes franceses, todo en la política se reduce al «interés»: «los príncipes dominan al pueblo, y el interés domina a los príncipes». El «interés» (en el sentido de «aquello que realmente le importa a uno») surgiría junto con la expresión «razón de Estado», pasando a formar parte del lenguaje político al mismo tiempo que ella.

Tanto para los jesuitas que asesoraban a Maximiliano I, duque de Baviera, como para los publicistas de Gabriel Bethlen, que justificaban la lealtad de este príncipe de Transilvania a los otomanos —a quienes debía vasallaje— diciendo que constituía la «oportunidad» que necesitaba para consolidar su poder en Hungría, la razón de Estado era un práctico medio para defender todas aquellas decisiones que de otro modo habrían resultado polémicas. Dichas decisiones se tomaban de acuerdo con una moralidad que debía amoldarse a la necesidad políti-

ca, pero la lógica en que se sustentaban continuaría resultando oscura para todos aquellos que no estuvieran al tanto de los entresijos del poder. En su panegírico de Luis XIII, Jean-Louis Guez de Balzac explicaría en *Le Prince* (1631) que si de lo que se trata es de «salvar a su país» del «sometimiento» a los protestantes o a los Habsburgo españoles, la necesidad «lo excusa y lo justifica todo». Pese a haber sido redactadas algunos años antes, las *Considérations politiques sur les coups-d'état* de Gabriel Naudé se publicarían en 1639. Solo se distribuyeron unos cuantos ejemplares a las «inteligencias bien templadas» (*esprits forts*) capaces de comprender que el arte de gobernar llevaba aparejada «una violación del derecho público realizada en beneficio del bien general». La duplicidad resultaba esencial para el ejercicio del poder y no era necesariamente inmoral. El buen gobierno conllevaba la concreción de alianzas con pueblos que profesaban una religión distinta. No fueron los infieles turcos, sino los príncipes cristianos quienes utilizaron la religión como un manto en el que embozarse para concretar sus ambiciones políticas (y Naudé cita aquí la rebelión de Enrique VIII contra Roma y la matanza de San Bartolomé). Sin embargo, los escritos relacionados con la «razón de Estado» acabarían teniendo un doble efecto. Por un lado vendrían a reforzar la sensación que tenía la gente de que no era posible confiar en los gobernantes, y por otro constituirían el ejemplo más claro y representativo de unos valores políticos sometidos a un intenso y rápido proceso de cambio.

Hombres de negocios, hombres de Estado

En su despedida a la Universidad de Padua, una vez terminados sus estudios, el noble polaco Wawrzyniec Goślicki publicaría un tratado sobre el senado de su país, dedicado al rey Segismundo II. Según parece, Shakespeare trazaría las hechuras de Polonio, el parlanchín senador de Hamlet, de acuerdo con el perfil intelectual de este autor. Al ponderar los elementos que permiten alcanzar el éxito en la gobernación, Goślicki se había centrado en la interacción entre el monarca y los ciudadanos. «Hay quien supone», reflexiona, que el bienestar del Estado «emana de las buenas leyes; otros han pensado que la educación cívica es la que le da forma; otros más imaginan que la temperatura de los cielos es lo que determina que los hombres sean aptos para la convi-

vencia civil; y otros en fin consideran que procede de las empresas que llevan a cabo los buenos soberanos». El rey polaco debería recordar, dice Goślicki, que su Estado descansa en el «consentimiento público del conjunto de la nación *polaca*», en el parecer de hombres iguales que él. El análisis de Goślicki no andaba descaminado, dado que la comunidad política polaca acordaba un papel muy relevante a los aristócratas. Estos habían sido educados con el específico objeto de tener la oportunidad de señalarse en el ejercicio del servicio público.

El problema radicaba en el hecho de que las asambleas en que los notables como Goślicki desempeñaban dicho papel estaban siendo marginadas. Salvo unas cuantas excepciones, en todas las comunidades los senados, las dietas, los estamentos políticos y los parlamentos estaban asistiendo a una mengua de sus atribuciones o a la interrupción de sus actividades. En un entorno en el que la monarquía sacra, la mística monárquica, la soberanía y los derechos y prerrogativas de los príncipes estaban desempeñando un papel cada vez mayor, el espacio concedido a aquellas asambleas que por su actividad venían a recordar a la gente los ideales de la comunidad económica y política en la que vivían no podía sino verse recortado. En cambio, las cortes principescas ofrecían a los notables un foro alternativo y la adopción de una escala de valores diferente. Los manuales de etiqueta aristocrática enseñaban a los notables las normas del decoro civilizado que era preciso observar en la corte. La vida civil dejó de guardar relación con el hecho de que el público diera su consentimiento a la norma para pasar a regirse por la asistencia a los actos, la cortesía y el enmascaramiento de los auténticos sentimientos de la persona tras un velo de adulación o silencio.

Dicho esto, las oportunidades que iban a encontrar todos cuantos desearan participar en los asuntos de gobierno irían incrementándose a medida que los estados fueran adquiriendo un carácter más polifacético. Puede verse un claro ejemplo de ello tanto en los consejos como en los tribunales, esto es, en las estructuras de poder formales e informales que cooperaban con idéntico alcance en los centros de poder de los estados. La gobernación por medio de consejos era una realidad muy arraigada incluso en aquellas monarquías caracterizadas por esgrimir las pretensiones más absolutistas. En las monarquías electivas del norte y el este de Europa, el consejo real venía a consagrar la participación de la aristocracia en el poder. En las Provincias Unidas de los Países Bajos, los doce miembros de su Consejo de Estado, cuya denomina-

ción derivaba de la institución borgoñona del mismo nombre, pasaron a constituir el comité ejecutivo de los Estados Generales. El creciente número de consejos acabaría dando lugar al surgimiento de unos consejos privados que, siendo más pequeños y próximos al poder central, se especializarían en el tratamiento de aquellas grandes cuestiones de Estado en que la confidencialidad resultara esencial. La pertenencia a estos consejos quedaba muy a menudo predeterminada por el rango y la posición social de los candidatos. En Francia, los príncipes de sangre se consideraban integrantes por derecho propio del consejo privado. En Polonia, el canciller, el tesorero, el comandante del ejército y los obispos eran consejeros *ex officio*. La marginación de estos individuos llevaba consigo el riesgo de que el introductor del veto fuese acusado de un ejercicio autocrático del poder, de haber sido atado de pies y manos por los favoritos de la corte y de hallarse sometido a una determinada voz del consejo con exclusión de todas las demás.

El problema consistía en que las cuestiones de Estado no solo no dejaban de crecer sino que resultaban además abrumadoras. Una forma de hacer frente a dicha situación pasaba por permitir que las tareas corrientes de la administración quedaran en manos de «profesionales». En sus más altos niveles, la justicia comenzó a delegarse en dos secciones diferenciadas del consejo real. En Francia, las ramas judicial (*conseil d'état privé*) y económica (*conseil d'état et des finances*) de dicho consejo irían aflorando gradualmente como entidades independientes a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. En el imperio español, ya existían consejos distintos para la Inquisición, las órdenes militares y la Cruzada (para cuyo reclutamiento se contaba especialmente con el consentimiento del Papa). Esta diferenciación llevaba instaurada desde el acceso al trono de Carlos V, quien no tardaría en añadir nuevos consejos, primero para la guerra y más tarde para las finanzas. En el Sacro Imperio Romano y en la mayor parte del territorio de sus principados, el Consejo áulico (*Hofrat*) daría lugar al nacimiento de los tribunales judiciales (*Hofgerichte*), concebidos a imagen y semejanza de la Cámara de la Corte Imperial. El grado de complejidad de las labores institucionales aumentó: desde la obtención de los ingresos a la organización de los impuestos indirectos, pasando por la gestión de las deudas, el pago a los servidores, el nombramiento de los miembros del clero e incluso por la diplomacia.

Los consejos de los príncipes modificaron las características exigidas a sus integrantes —aunque en diferente grado— a fin de poder

incluir en su seno a personas competentes del ámbito profesional. En el siglo XVI, casi todos los miembros del Consejo de Castilla eran licenciados universitarios. En Francia, los *maîtres des requêtes* («magistrados de consultas») preparaban informes para el consejo, pero en sus filas seguían predominando los nobles. En Inglaterra y Escocia, la experiencia, el talento, los lazos familiares y la lealtad continuarían revistiendo una importancia superior a la de una educación universitaria. Se tendía a tomar decisiones de forma colectiva. En España, las comisiones temporales (o juntas) terminarían sustituyendo a los consejos permanentes, al menos para tratar de cuestiones concretas. En enero de 1588, el papa Sixto V optó por seguir el ejemplo español, formalizando la existencia de quince consejos (llamados «congregaciones»), lo que transformó a los cardenales en administradores del pontífice.

La creciente complejidad de los asuntos de gobierno y la proliferación de consejos hizo necesaria la adopción de mecanismos de coordinación, sobre todo cuando los príncipes mostraban escasa inclinación o capacidad para satisfacer dichas funciones por sí mismos. Los coordinadores actuaban en un incómodo intersticio situado entre las estructuras formales e informales del poder, circunstancia que quedaría claramente puesta de manifiesto en la figura del cardenal nepote, que actuaba como superintendente del Papa, virrey del Estado y encargado de los asuntos exteriores. Scipione Borghese, que fue el prototipo del cardenal nepote, asumiría la gobernación de los Estados Pontificios en nombre del papa Paulo V. Desde sus aposentos particulares, Borghese presidía las congregaciones administrativas, encauzaba los mecenazgos, recibía cartas de Estado y seleccionaba las misivas que debían leérsele en voz alta al Papa. Con todo, no ejercía esta autoridad de forma independiente, de manera que las estructuras formales e informales de poder se complementaban mutuamente. Los secretarios que conformaban la plantilla de las congregaciones, cuya responsabilidad consistía en elaborar el borrador de las cartas y los memorandos en que se adoptaban las decisiones oficiales, también se consideraban miembros de la familia Borghese, leales tanto al papa Paulo V como al cardenal nepote. Scipione Borghese tramitaba el papeleo, rubricándolo, y hacía funcionar toda la maquinaria, pero no era el único responsable de las decisiones que adoptara todo ese aparato burocrático.

En otros ejemplos, el papel coordinador de los favoritos surgiría como consecuencia de relaciones basadas en la tradición militar y el desempeño de cargos judiciales. En Francia, el primer favorito de la

corte de la casa Valois fue el condestable Anne de Montmorency. En la corte de los Habsburgo austríacos, la figura equivalente era la del gran senescal o alguacil de la corte. En otros lugares, estas responsabilidades recaían sobre los hombros del canciller (o el Guardián del Gran sello), titular de la jefatura del sistema judicial, pero encargado muy a menudo de responder también del gobierno y la administración. Lo que sucedía en los casos en que los favoritos debían su influencia a un talento comprobado, a la reputación militar o al rico patrimonio de una familia noble de arraigada estirpe era que tendían a aferrarse al poder (como sucedería con el conde Oxenstierna en Suecia, con el cardenal Richelieu en Francia o con el conde-duque de Olivares en España). Los favoritos competentes contaban a su vez con favoritos propios, dado que su entorno personal era un medio de asegurar su posición. Entre sus servidores figuraban los secretarios de Estado y los miembros de la aristocracia. Los críticos de Richelieu llamaban a los secretarios del Estado francés sus *créatures* y los jóvenes aristócratas que el conde-duque de Olivares formaba con la intención de ponerlos a su servicio recibían el nombre de «hechuras», conociéndose a sus clientes como «olivaristas».

La creciente consideración de que empezaron a gozar los favoritos de los estados europeos a partir de finales del siglo XVI obedecía a una lógica específica. Como bien observaría Francis Bacon (que también era un favorito), cuánto más se distanciaban los reyes de sus súbditos, tanto más anhelaban el respaldo de un amigo: «Pues los príncipes, debido a la distancia que separa su fortuna de la de sus súbditos y servidores, no pueden cosechar esos frutos, salvo que [...] eleven a algunas personas para convertirlas, como su dijéramos, en compañeros y casi iguales a sí mismos». El dramaturgo inglés Ben Jonson señalaría que el ascenso de los favoritos era una consecuencia inevitable del debilitamiento de la comunidad política y del subsiguiente ascenso de la monarquía absoluta. Tácito sería la fuente en que se inspirara su obra titulada *Sejanus: His Fall* (1603), en la que el favorito de Tiberio emplea la solapada estratagema de la razón de Estado para convertirse en heredero del emperador frente a la opinión pública, contraria a esa eventualidad, mientras un espía urde su espantoso final. A juicio de Christopher Marlowe, que es prácticamente contemporáneo de Jonson, la explicación del ascenso de Piers Gaveston —«un hongo surgido de la noche a la mañana»— fue el encaprichamiento homosexual de Eduardo II, y así lo expondrá en *The Troublesome Raigne and lamentable death of Ed-*

ward II (1594). Esto nos permite echar también una ojeada a la corte francesa de Enrique III, cuya dependencia emocional de una larga serie de *mignons* será crudamente expuesta por los críticos de la Liga católica, que juzgarán que la conducta del rey respondía a una desviación sexual. La diana a la que apuntaba Jonson era en realidad la corte de Jacobo I, donde resultaba evidente que el rey acosaba sexualmente a los muchachos atractivos. A quienes vivieron en aquellos años les resultaba verdaderamente difícil pasar por alto esa situación, y de hecho la correspondencia que el rey habrá de mantener con sus propios *mignons* (primero con Robert Carr, conde de Somerset hasta el año 1615, y más tarde con George Villiers, duque de Buckingham) sugiere algo más que un simple coqueteo.

Los favoritos debían conservar a toda costa la confianza del monarca. Las cartas que intercambian los embajadores describen el constante flujo de familiaridades (de sonrisas, reverencias, gestos de cortesía, presentes suntuosos, pasiones compartidas...) con el que se garantizaban su influencia y laminaban a sus críticos. Sin embargo, estos últimos no andaban nunca demasiado lejos, sobre todo a partir del momento en que el blanco de su desaprobación se hacía responsable de la puesta en práctica de ciertas políticas polémicas, enriqueciéndose además mediante la externalización del poder del Estado, cuyos proyectos ponían en manos de contratistas privados. Los rivales de los favoritos conspiraban para derribarlos poniendo en marcha auténticas campañas de rumorología y centrando la creciente desconfianza de quienes ocupaban el poder en un individuo en concreto. El hecho de que el rey frunciera el ceño bastaba para suscitar interrogantes. La circunstancia de que alguien no fuera invitado a un acontecimiento público relevante o de que no fuese llamado a participar en el consejo constituía la prueba de que se había caído en desgracia, tanto si el favorito en cuestión desempeñaba un cargo estatal como si no. En 1615, Robert Carr, favorito de Jacobo I, fue enviado a prisión tras estallar un escándalo relacionado, entre otras cosas, con el asesinato de su amigo sir Thomas Overbury. George Villiers, duque de Buckingham, logró evitar que el Parlamento le acusara de prevaricación, pero se granjeó una gran impopularidad tanto por su incompetencia en varias expediciones al extranjero como por su corrupción —lo que explica que terminara asesinado—. Thomas Wentworth, conde de Strafford, tuvo que aguantar el acoso de los numerosos enemigos que se había ganado al regir la administración de Irlanda en la década de 1630. Su procesamiento,

acusado de traición, sería el primer castigo que exigiera el Parlamento largo inglés en su *Bill of Attainder* (de abril 1641). Se aseguró a Strafford que contaba con el respaldo de Carlos I de Inglaterra: «el rey ha dado su palabra de que no habréis de padecer pena capital y de que no sufrirá vuestro honor ni vuestra fortuna». Un mes más tarde, el rey accedía a su ejecución al ver crecer la amenaza de una insurrección popular. No obstante, en un primer momento se le había concedido a Strafford el lujo de un proceso de destitución. No tendría tanta suerte el favorito del rey Luis XIII de Francia, el italiano Concino Concini, asesinado junto a los muros del Louvre en abril de 1617 por orden del monarca. Al día siguiente, las masas parisinas exhumaron su cadáver, ahorcándolo de forma ritual en el patíbulo instalado en el Pont Neuf y cortándole después las manos, los cabellos, la barba y los genitales, para, acto seguido, arrastrar sus restos por las calles y terminar entregándolos a los perros. Gabriel Naudé afirmaría que aquellos excesos evitaron que el episodio se convirtiera en un perfecto *coup d'état*.

La significación de los secretarios de Estado nos permite resaltar otra de las dinámicas en curso en el seno de los estados europeos. Cada vez era más frecuente dejar constancia escrita e impresa de las decisiones, que también se transmitían por ese medio. Las grandes cuestiones de Estado seguían registrándose bajo un gran sello de lacre. El cambio sobrevendría como consecuencia del empleo de documentos de emisión amparada por el sello del consejo privado (o personal) del gobernante. Las cartas de encomienda, los contratos, los nombramientos para los cargos, los permisos, los comprobantes y los pasaportes, todo este tipo de documentos se encuentran en la base de la relación entre las elites políticas de Europa y sus entidades de gobierno. La difusión del papeleo vino a suponer un espectacular incremento del ejercicio del poder a distancia. Han llegado hasta nosotros cerca de seis mil cartas de Catalina de Medici —aunque se trata únicamente de una pequeña parte del total original, estimado en unas treinta mil misivas—. En una ocasión, la dama florentina y reina de Francia se quejará a Enrique de Navarra diciéndole que la redacción de tantas cartas constituye una carga muy pesada, observación que el rey francés zanjará con una brusca respuesta: «vos medráis con esa tarea». También Felipe II de España trabajaba en sus documentos hasta altas horas de la noche, leyendo despachos y redactando o dictando sus respuestas y lamentándose después a causa del agotamiento, las molestias en los ojos y los dolores de cabeza que sufría. Solo en mayo de 1579, por ejemplo, recibió 1.200

peticiones. Su secretario, Mateo Vázquez de Leca, refiere haber oído quejarse al rey por tener que rubricar cuatrocientas cartas al día. Para las estructuras de gobierno europeas, los mensajeros y los servicios postales eran tan importantes como las guarniciones militares. El riesgo de quedar empantanado por la acumulación de legajos impondría la necesidad de contar con un favorito y señalaría que el camino a seguir pasaba por subcontratar tantos procesos burocráticos del Estado como fuera posible.

Los archivos de los estados europeos quedarían transformados, pasando de ser depósitos de cartularios a constituir verdaderos arsenales de la autoridad del Estado. Este cambio no se produjo como consecuencia de una previsión explícita. Lo más frecuente era que los proyectos que pecaban de exceso de ambición no engendraran más que soluciones desorganizadas que terminaban cayendo en un semiabandono. Si nos fijamos en el caso de los archivos pontificios, hay que señalar que el papa Pío V quiso organizar el caótico papeleo que se realizaba en Castel Sant'Angelo, copiándolo de nuevo y trasladándolo al palacio apostólico del Vaticano —constituyéndose así un archivo para el monarca del catolicismo global—. Son instrucciones similares a las que Felipe II transmitiera en 1561 a su recién nombrado archivista mayor al pedirle que organizara un almacén central para los documentos de su imperio, o a las que en 1578 habrían de conducir a la creación, por impulso de la reina Isabel I de Inglaterra, de la Oficina del Registro Público. A principios del siglo XVII, la mayor parte de los estados se hallaban ya en condiciones de alardear de un gran archivo. Todos los papeles allí guardados, que son justamente los que han tendido a llegar hasta nosotros, vienen a reforzar la impresión de que el peso institucional del Estado inglés era ya grande, pese a que la británica fuese la corte principesca menos documentada de cuantas alcanzaron a conservar una significación central en la dinámica de la política y la gobernación.

EL FUNCIONAMIENTO DE LA JUSTICIA ESTATAL

Un buen príncipe hace justicia. Sin embargo, la realidad no era tan sencilla. Había una enorme cantidad de jurisdicciones locales que seguían en manos privadas (ya fuera las de los señores, las de los eclesiásticos o

las de las comunidades). En general, la justicia se administraba en el ámbito local, de forma poco onerosa y por medio de personas que no eran profesionales de la justicia (lo que dejaba la puerta abierta a la compra de los fallos con favores o a cosas peores). Otras veces se trataba en cambio de una justicia distante, cara y profesional. No había escasez de demandas de justicia. El creciente número de procesos, junto con el pujante aumento de las quejas relacionadas con los aplazamientos y las argucias legales fueron consecuencia, al menos en parte, de la presión que venía a ejercerse desde abajo sobre el Estado a fin de que este zanjase todas aquellas disputas que generaba la sociedad, una sociedad cada vez menos proclive a las relaciones cara a cara y regulada por vías inéditas y a distancia por el papel. El problema radicaba en el hecho de que las aspiraciones populares eran mutuamente incompatibles, pues se anhelaba disponer de un sistema de justicia de ámbito local que fuera a un tiempo profesional y económico.

Los estados tenían la posibilidad de multiplicar el número de tribunales regios con el objetivo de situar la justicia profesional al alcance de las distintas localidades, expandiendo simultáneamente el tipo de casos de que podían entender dichos tribunales. En 1650 había más magistrados aptos para hacer justicia en nombre del príncipe que en 1520. El sector judicial crecía, pero cuanto mayor fuera ese crecimiento menos «público» resultaba. En el ducado de Baviera, por ejemplo, la modesta plantilla de 162 individuos inscritos en 1508 en las nóminas ducales de Múnich se elevó a 866 personas en 1571. En la Francia de 1515 trabajaban para el rey, en los ámbitos de la justicia y la economía, entre siete mil y ocho mil funcionarios. En 1665, este número se había incrementado hasta constituir un *corpus* integrado aproximadamente por ochenta mil almas. Los tribunales eclesiásticos quedaron prohibidos en la mayor parte de la Europa protestante, de modo que los magistrados laicos pasaron a ser los legisladores en todos aquellos asuntos vinculados con la Iglesia. Sin embargo, la mayoría de esos funcionarios, sobre todo en Francia, habían comprado sus cargos, con la añadidura de que a principios del siglo XVII adquirieron también la posibilidad de revertir su puesto (esto es, el derecho de vender el cargo a una persona de su elección). Tanto en Roma como en algunos de los estados de menor tamaño, los puestos judiciales y financieros también se vendían a postores acaudalados. Los funcionarios acabaron considerando que sus salarios equivalían al interés del capital abonado a las arcas del Estado.

Otra forma de ampliar el alcance de la justicia que administraban los príncipes consistiría en codificar el derecho consuetudinario. Esta forma de derecho conoció un gran desarrollo en la Europa medieval, sobre todo en aquellas regiones en que el derecho romano no hubiera sido adoptado como fundamento para la justicia impartida en las jurisdicciones locales. Los estados animaban a los magistrados a tratar de armonizar y hacer públicas las normas consuetudinarias. La creciente importancia que empezaba a concederse a los edictos de los príncipes era una respuesta a las exigencias de reforma propias de unas sociedades que, al estar dotadas de mayor movilidad y vivir en un conjunto de esferas de influencia más amplias, venían a generar demandas vinculadas con la necesidad de establecer nuevas formas de regulación social. El anhelo de reformas apuntaba a distintos aspectos fundamentales de la vida pública: desde el precio de los productos alimenticios a la regulación de la vestimenta y el control de la prostitución. Existía una obsesiva preocupación por gestionar todo cuanto se moviera, ya se tratara de mercancías, de precios, de enfermedades, de herejes o de vagabundos. Eso llevaba aparejado el nombramiento de inspectores, controladores y certificadores locales, aunque también era habitual que estos vendieran sus cargos o los cedieran en subcontrata a los interesados en ejercerlos. El hecho de que las ordenanzas «de control» se reimprimieran con frecuencia no constituía tanto un signo de su fracaso como una señal de la potencia didáctica de la legislación. Entramos así en la edad de oro del «Estado-justicia», que no dudaba en entrometerse en la vida de las personas.

Y lo que todavía apuntaba hacia ambiciones más altas era el hecho de que los gobernantes europeos recibieran peticiones de sus súbditos y se ofrecieran a enderezar los entuertos sobre la base de la equidad. Juan Bodino haría de la equidad la piedra angular de la soberanía, cuya majestad quedaba reflejada en la capacidad de responder a las peticiones de los súbditos con prudencia y lenidad, circunstancia que venía a constituir un reflejo de la ley divina que personificaba el príncipe. Los monarcas franceses ampliarían tanto las atribuciones como el recurso a los servicios de los magistrados de consultas, los cuales recibían peticiones en nombre del soberano, elevando al consejo del rey un informe relativo a la equidad del caso. En Florencia, el primer duque de Toscana, Cosme I, animaba a sus súbditos a que le enviaran escritos directamente en caso de tener problemas con la ley. El duque consideraba que este ofrecimiento venía a limitar la corrupción, presentándole además

como el campeón del pueblo. Una escultura, encargada en el año 1564 a Vincenzo Danti e instalada en las recién construidas oficinas estatales del ducado (es decir, en los Uffizi), representa a Cosme acompañado de dos figuras: a un lado la de un personaje masculino que representa la ley (el «Rigor»), y al otro una estatua femenina que sostiene una vara de medir (la «Equidad»). Las peticiones y consultas procedían de personas corrientes e iban redactadas en forma de llamamientos a la clemencia del príncipe, hasta el punto de que la equidad acabaría transformándose en un aula en la que los súbditos del duque venían a aprender las fórmulas de sumisión y deferencia al Estado. En un discurso pronunciado en 1616 ante la Cámara estrellada inglesa, el rey Jacobo I elogiaría la labor del tribunal de equidad de la cancillería, considerándolo como una extensión del gobierno que él mismo ejercía por mandato divino y diciendo que era «el dispensador de la Conciencia del rey, ateniéndose siempre al espíritu de la Ley y la Justicia [...], circunstancia que lo eleva por encima de los demás tribunales, al unir la clemencia a la justicia». A juicio de los primeros Estuardo, y también de otros príncipes de principios del siglo XVII, la justicia era equiparable al ejercicio de una prerrogativa y una facultad prudencial que emanaban, ambas, exclusivamente del soberano.

Los nervios del Estado

Asistimos también a los primeros pasos del «Estado-fiscal». La exacción fiscal comenzó a ampliarse hasta alcanzar niveles ni siquiera soñados hasta entonces y la concesión de préstamos a largo plazo quedó convertida en una realidad bien afianzada. La creación de estados fiscales fue un proceso lento. Los aristócratas vivían de la renta que producían sus propiedades. Y a comienzos del siglo XVI, se esperaba que los príncipes hicieran lo mismo. En algunos lugares todavía había gobernantes que se sustentaban de esa forma. En el Estado danés de Oldemburgo, en el landgraviato de Hesse y en Suecia —es decir, en todas aquellas regiones en que la economía monetaria era débil— la campiña se hallaba dividida en parcelas situadas en torno a un castillo que operaba como punto de confluencia en el que recabar la aportación de ingresos, tanto en especie como en efectivo. Una parte de los excedentes monetarios era enviada al tesoro real. En el norte de Euro-

pa, la extracción de plusvalías de las propiedades rústicas llegaría a incrementarse durante algún tiempo debido a las repercusiones de la Reforma y a la conversión de las antiguas fincas eclesiásticas en tierras de la corona. Con todo, las cantidades que terminaban filtrándose y llegando hasta las arcas centrales eran bastante reducidas. La obtención de ingresos basados en la explotación de una propiedad rústica llevaba aparejado el ejercicio de fuertes presiones sobre los *funcionarios* a fin de que estos llevaran mejor los libros de cuentas, crearan almacenes para conservar los bienes y vendieran los excedentes. Pero existía otra posibilidad: la de enajenar (o «privatizar») los patrimonios domaniales, poniéndolos en manos privadas a cambio de un pago único o de unos devengos periódicos.

La recaudación de impuestos dio a los estados la oportunidad de sacar provecho del crecimiento económico registrado a lo largo del siglo XVI. En Dinamarca, los ingresos fiscales se configurarían en torno a las rentas procedentes de los derechos de paso de los *estrechos* que permitían acceder al Mar Báltico (circunstancia que confería a la monarquía danesa un título fiscal único) junto con la exacción de impuestos por la venta de cerveza (*Cise*). En Hesse, se alcanzaron los límites de la explotación domanial en la década de 1550, al elevarse las deudas del landgrave a un millón de florines —es decir, al equivalente de diez veces su renta anual—. La consecuencia fue la creación de una derrama fiscal calculada sobre una base individual y a la que tuvieron que avenirse tanto aristócratas como plebeyos y la introducción de unos impuestos especiales que (como ya había ocurrido en Dinamarca) no tardaron en convertirse en auténticas máquinas de hacer dinero. Podemos decir que los impuestos aumentaron, al menos en aquellos casos en que nos resulta posible valorar su cuantía, y que en ocasiones dicho incremento fue espectacular (aun teniendo en cuenta la inflación).

Castilla, que era el eje fiscal del imperio dinástico de los Habsburgo españoles, asistió a una dilatación de sus ingresos generales (en los que incluimos los generados por la plata llegada del Nuevo Mundo) que los hizo pasar de una cifra próxima al millón de ducados, según lo consignado en 1522, a los casi diez millones de ducados de 1598 (equivalentes a unas quinientas toneladas de plata). En Francia, la recaudación obtenida por Hacienda pasó de los 3,46 millones de libras de 1523 a los 17,6 millones de 1599 (cantidad que supera las doscientas toneladas de plata y que representa más del 70 por 100 del valor de las importaciones de plata traídas de América). En las tierras del Austria de los Habs-

burgo, la instauración de la fiscalidad estatal se produjo a finales del siglo XVI, tras surgir la necesidad de sextuplicar los impuestos como consecuencia de la Guerra de los Trece Años contra los otomanos. Solo en Austria y el Tirol la recaudación de impuestos registrada a principios del siglo XVII se elevó en total a una suma equivalente a 6,6 toneladas de plata anuales. Incluso las ciudades que gozaban de privilegios, como Augsburgo o Núremberg, sufrirían incrementos en su fiscalidad —de hecho, la carga tributaria en esta última plaza alcanzaría una cifra equivalente a 8,1 toneladas de plata anuales en algunos ejercicios—. En el reino de Nápoles, los ingresos se elevaron considerablemente, pasando de una cantidad apenas inferior a los 440.000 ducados napolitanos de oro a principios del siglo XVI a totalizar un montante próximo a los dos millones y medio de ducados en 1595 (cifra equivalente a 42 toneladas de plata). La monarquía inglesa, donde la mayor parte de los impuestos se fijaban por medio de una negociación con el Parlamento, también habría de experimentar a lo largo del siglo XVI un moderado incremento de sus ingresos en términos reales. En general, dichas subidas tampoco habrían de quedar circunscritas a los territorios gobernados por príncipes. Las rentas de la república de Venecia pasaron del millón y medio de ducados venecianos de oro del año 1500 a los 2,45 millones de 1600 (equivalentes a 66 toneladas de plata anuales). También los Estados Pontificios se transformaron en un importante Estado-fiscal. De hecho, el crecimiento del crédito público que se observa a lo largo del siglo XVI habría sido imposible sin ese incremento tributario. El pago de los intereses correspondientes a esa actividad crediticia no significaba que los príncipes estuvieran nadando en más dinero, pero sí que sus estados habían quedado convertidos en empresas de mayor tamaño.

El Estado-fiscal se consolidó durante la primera mitad del siglo XVII, especialmente en el caso de los países beligerantes que intervinieron en la Guerra de los Treinta Años. Los ingresos de Castilla pasaron de los diez millones de ducados de 1598 a los 18 millones de 1654. Francia fue el Estado-fiscal más precoz de todos. De acuerdo con las cuentas presentadas ante el Consejo de Estado y Finanzas de ese país, sus ingresos crecieron de forma astronómica en 1635, es decir, al comienzo de su implicación militar directa en la Guerra de los Treinta Años —ya que se elevaron a más de 2.200 toneladas de plata y a un teórico 20 por 100 de la producción nacional de grano—. En la República holandesa, las cargas fiscales alcanzaron su punto máximo

en las décadas de 1630 y 1640. En Dinamarca, el Estado fiscal pasó por primera vez a constituir un factor significativo en la vida de la gente. Entre los años 1629 y 1643, el montante anual recaudado en virtud de las contribuciones tributarias sería dos veces mayor que el obtenido en el período comprendido entre 1600 y 1614 —con la particularidad de que cerca de las dos terceras partes de esa suma se gastaron en el sostenimiento de un ejército permanente, dedicándose buena parte del tercio restante a la armada—.

En la primera mitad del siglo XVII se registrarían tan solo unas cuantas excepciones a la consolidación general del Estado-fiscal. En el caso de Polonia-Lituania, la unión cimentada en Lublin determinó que los ingresos y los gastos permanecieran separados. En Lituania, las propiedades domaniales eran propiedad del Estado, y no del rey. Pese a que se suponía que los ingresos derivados de la explotación de esas fincas rústicas podían atender a los costes generados por el Estado, no tardó en descubrirse que no era así. Lo que se hizo entonces fue dejarlas en prenda como garantía por la concesión de préstamos o arrendarlas a los nobles a cambio de una renta moderada. Más tarde, tras la invasión sueca de Estonia y Livonia (cuya supervivencia generaba el más vivo interés en los lituanos) y conseguirse convencer a los arrendatarios de que aumentaran su aportación (denominada *kwarta* e introducida en 1633) a la nueva tesorería del Estado, los lituanos se asegurarían de que no se procediese a ninguna inspección de los ámbitos domaniales, de modo que el incremento de los ingresos fue mínimo. En 1648, al verse enfrentados a la crisis generada por el levantamiento de los cosacos, los lituanos, que por regla general no financiaban los costes de las campañas que se organizaban en el sur, aceptaron a regañadientes el cobro, como medida de emergencia, de un fogaje y unos impuestos especiales, pero la medida provocó un enorme malestar.

El principal flujo de ingresos de la Mancomunidad de Polonia-Lituania procedía de los polacos. Sin embargo, los ingresos menguaron debido a la crónica inestabilidad monetaria que se padecía en la zona a principios del siglo XVII (dado que, por ejemplo, el valor intrínseco de la moneda de plata polaca cayó un 41 por 100 en el período comprendido entre los años 1604 y 1623), exacerbada por el desplome del mercado internacional del grano sobrevenido tras el inicio de las hostilidades en el Báltico y Alemania. Como ya ocurriera en Lituania, la mayor parte de las propiedades domaniales regias fueron arrendadas a los nobles a cambio de una renta baja, cuyas cifras servirían para que en 1633

el Sejm polaco fijara, aunque a regañadientes, la *kwarta*. Sin embargo, los arrendatarios pagaban únicamente cantidades simbólicas, de modo que solo una pequeña parte (en torno al 15 por 100) de la propiedad domanial (las llamadas fincas «de mesa», cuyos réditos eran considerados rentas asociadas a las prerrogativas regias) proporcionaba unos ingresos dignos de mención. Por consiguiente, la monarquía polaca comenzó a depender cada vez más de la imposición de tasas extraordinarias por parte del Sejm, de las cuales la más significativa habría de ser un gravamen sobre las parcelas de tierra basado en los trabajos de agrimensura efectuados en 1563. Pese a que los reyes polacos tratarían de valerse de las crisis militares provocadas por las guerras con Suecia y el ducado de Moscú para impulsar la adopción de reformas, lo cierto es que dichas reformas resultaban controvertidas, generaban desconfianza en el monarca y no llegarían a aplicarse nunca, puesto que los potentados y los aristócratas lituanos y rutenos sabían que, de procederse a una nueva valoración de la extensión y la distribución de las tierras, quedaría patente el grado en que evitaban contribuir al fisco. La única alternativa consistía en introducir una serie de expedientes de ingresos (entre los cuales figuraba un fogaje y una exacción para el «pan del invierno» (*hiberna*), pero los costes políticos para la estabilidad de la comunidad económica polaca excedían los montantes de la recaudación. La introducción en 1629, como medida de guerra, de un impuesto especial que gravaba la cerveza, el vodka y el vino revelaría ser la iniciativa más prometedora, pero las divisiones que produjo fueron tan grandes que solo se consiguió implantarlo a modo de un impuesto local, así que sus beneficios no alcanzaron a revertir en ningún caso a la corona. La rebelión cosaca de 1648 dejó al descubierto la fatal fragilidad política y fiscal de la Mancomunidad de Polonia-Lituania.

También en Inglaterra habría de languidecer el Estado-fiscal a principios del siglo XVII. En 1603, Jacobo I heredó unas arcas públicas solventes. Las tierras de la corona representaban un considerable potencial para la obtención de nuevas formas de ingreso, y los aranceles —la mayor fuente de rentas regias— no estaban produciendo todo cuanto podía esperarse de ellos. Al igual que la Mancomunidad de Polonia-Lituania, la monarquía británica también optó por mantener separados los ingresos y gastos de sus tres reinos. Como Irlanda no lograba atender nunca a sus propios gastos y Escocia se las arreglaba a duras penas para satisfacerlos, se esperaba que fuera Inglaterra la que sostuviese el grueso de la carga del Estado. Sin embargo, como en Po-

lonia, esa situación era causa de problemas políticos. La amplia corte que exigía la unión regia, por no hablar del lugar que invitaban a ocupar en Europa las nuevas dimensiones del Estado, incrementaron los gastos y generaron deudas criticadas por los parlamentos ingleses en sus reuniones. Los decididos esfuerzos que habría de realizar entre los años 1617 y 1624 el lord tesorero Lionel Cranfield para gestionar las finanzas regias y reducir costes no conseguirían rebajar el déficit anual más que a la cifra de 160.000 libras esterlinas a finales del reinado de Jacobo I. Entretanto, y debido al modo en que la monarquía inglesa pagaba a sus servidores (pues les ofrecía la posibilidad de disfrutar de distintos honorarios, pensiones y anualidades), ese extremado celo en poner coto a los gastos no sirvió más que para aumentar la percepción de que el sistema se hallaba afectado por la corrupción.

Las crecientes deudas de la monarquía inglesa se gestionaron a través de la subcontratación de los aranceles —poniéndolos en manos de los distintos cortesanos que capitaneaban los sindicatos mercantiles— y mediante la venta de las funciones vinculadas con las prerrogativas de la corona y sus rentas a toda una serie de contratistas. Los intentos destinados a producir un cambio radical fracasaron, sobre todo en el caso del «Gran Contrato» de 1610, fecha en la que el rey y los Comunes estuvieron a punto de llegar a un acuerdo para abolir algunas de las rentas asociadas con las prerrogativas del rey a cambio de una financiación anual cuyo montante contara con la garantía del Parlamento. Aunque las negociaciones no lograron llegar a buen puerto debido a que ambas partes carecían de la suficiente voluntad política para cerrarlas, los principios en los que se basaba el proyecto habrían de cobrar nueva vida en 1621, 1626 y 1641. Los Estuardo se mostraban reacios a sacrificar sus prerrogativas, ya que eran la encarnación del elevado concepto en que se tenía a la monarquía. Por su parte, los hombres del Parlamento no estaban seguros de cómo proceder para recaudar un impuesto anual, sabían que eso les iba a convertir en blanco de las críticas del electorado, y se dejaron persuadir, y no precisamente a medias, por los reproches que flotaban en el ambiente de la corrupta corte.

En la década de 1620, los Estuardo tratarían de financiar, como de costumbre, sus modestas e imprudentes intervenciones militares en la Guerra de los Treinta Años lanzando un llamamiento de auxilio a sus parlamentos. Los miembros del Parlamento quedaron conmocionados al conocer las cantidades que se les pedía sufragar, pero los costes de la

guerra habían crecido mucho más deprisa que la reducida experiencia inglesa de las cambiantes realidades de la guerra que se libraba en el continente, de modo que estas no les habían preparado para semejantes sumas. Además, y a pesar de que los parlamentos de 1621, 1624, 1625 y 1628 se habían mostrado generosos —de acuerdo con su propio parecer— (el de 1628 había concedido cinco subsidios, más de los que Isabel I se había atrevido a solicitar a sus parlamentos en la década de 1590), lo cierto era que los resultados económicos aportaban a los Estuardo unos ingresos cada vez menores. Los subsidios de 1628 se elevaron a 275.000 libras esterlinas, y a cambio de dicha suma el Parlamento exigió que el rey no recaudara más ingresos que aquellos que estaba legalmente legitimado a reclamar. Sin embargo, esa cuantía no se acercaba ni de lejos al millón de libras que necesitaba el rey. Teóricamente, un subsidio era, al igual que el gravamen polaco a las parcelas de tierra, un impuesto sobre el valor anual producido por las tierras de un propietario. Y como también sucediera en el caso del Sejm polaco, los parlamentos ingleses no podían controlar las estimaciones en que se basaban los subsidios que votaban, de modo que la caída de las rentas —que habían pasado de las 130.000 libras de mediados del reinado de Isabel a las 55.000 del primer Estuardo— venía a constituir un reflejo de la inflación, el aumento de la movilidad de la población y el hecho real de que en un sistema basado en el autogobierno local no resultaba posible conminar a los individuos más encumbrados y obligarles a pagar su cuota parte. En la década de 1620, los costes políticos derivados de tener un Parlamento crecieron en la misma medida en que disminuyeron los beneficios económicos asociados al mismo, dado que los debates de la institución estaban dejando de girar en torno al modo de obtener ingresos para pasar a ocuparse cada vez más de las leyes fundamentales de la Iglesia y el Estado, circunstancia que culminaría con la Petición de Derechos del 7 de junio de 1628. Acordada tanto por la Cámara de los Lores como por la de los Comunes y ratificada, no sin reticencias, por el rey, dicha Petición trataba de restringir las prácticas fiscales no emanadas del Parlamento, el acantonamiento obligatorio de los soldados, el encarcelamiento sin causa conocida y la imposición de la ley marcial.

Al cancelar la participación inglesa en la Guerra de los Treinta Años, Carlos I tuvo que arreglárselas como pudo para recaudar fondos durante la década de 1630. Al igual que sus homólogos polacos, también el monarca inglés recurriría a la imposición de expedientes de in-

gresos basándose en sus derechos exclusivos. Esto le permitió recaudar los devengos derivados de la imposición de préstamos forzosos y de la concesión de patentes para el ejercicio de monopolios vinculados con la producción o la venta de mercancías, deslizándose así por una resbaladiza pendiente (tanto más, por cierto, en el caso del monopolio del jabón) que podía desembocar en el cobro de impuestos especiales. En 1630, Carlos I desempolvó su legítimo derecho a multar a los individuos que no hubieran sido armados caballeros en la coronación —una estratagema sancionada por el éxito, ya que le permitió recaudar el equivalente a dos subsidios y medio—. De manera similar, el rey decidió explotar su derecho a hacer cumplir las leyes concebidas para proteger los bosques. No obstante, como observaría el embajador veneciano en el año 1635, todas estas fuentes eran «falsas minas para la extracción de efectivo, dado que solo [podía] recurrirse a ellas una vez, y los estados no alcanzan a mantenerse sobre la base de tales dispositivos».

Otra de las medidas que adoptó Carlos fue la de recaudar el «Dinero de los barcos», una exacción tributaria asociada con las prerrogativas regias y destinada a ampliar el número de buques de la armada. La recaudación de este impuesto se asignaba a los representantes de la corona en cada condado, debiendo asumir estos la responsabilidad de negociar su pago con los contribuyentes locales, tratando de alcanzar un acuerdo que les pareciese equitativo. La iniciativa dio lugar a disputas relacionadas con la tasación del impuesto, ya que (según habría de señalar un contemporáneo) «en todas partes hay espíritus malevolentes que se afanan en emponzoñar las relaciones y censurar las medidas [...], abroncando a quienes las sugieren diciendo que se trata de una imposición y de una novedad contraria a la libertad de los súbditos». En un primer momento, la tributación salió adelante, desmintiendo en apariencia la idea de que en la Inglaterra del llamado «Reinado personal» de Carlos I —esto es, los once años comprendidos entre 1629 y 1640 en los que el rey gobernó sin recurrir al Parlamento— se hizo más hondo el rencor del pueblo hacia los Estuardo. Había sin embargo algunos signos de alarma que indicaban que la resistencia se estaba empezando a organizar. Una red integrada por puritanos y radicada en el Anglia oriental —aunque incluía también al caballero John Hampden, del condado de Buckingham, y al conde de Bedford— comenzó a reunirse en la Compañía de las Islas de la Providencia. Sus miembros trataban de poner a prueba la legalidad de la disposición, consiguiendo que Carlos permitiera en 1637 que el Exchequer escuchara las alega-

ciones de Hampden. Entre los abogados de Hampden figuraba Oliver St. John, asesor jurídico de los condes de Warwick y Bedford. St. John argumentó que si existía una situación de emergencia, según sostenía el mandato real, entonces (dado el período de tiempo transcurrido desde la promulgación de la orden) el rey debería haber convocado al Parlamento para abordar la cuestión. El otro defensor de Hampden cuestionó las prerrogativas legales del rey desde una perspectiva más general. El rey ganó el caso basándose en este segundo planteamiento. Finch, el presidente del tribunal, declaró que «ningún acto del Parlamento puede modificar» la prerrogativa regia de recaudar fondos para la defensa del reino.

El pleito no lograría, ni de lejos, agarrotar el vigor de la resistencia, pero tampoco logró perturbar la ininterrumpida recaudación del impuesto. Solo en el contexto de la Guerra de los Obispos que hubo de librarse en Escocia en 1639, caracterizada por las encontradas exigencias ejercidas sobre las localidades inglesas —a las que se pedía reclutar y equipar tropas para el ejército—, acabarían por aflorar de nuevo los agravios de la Petición de Derechos de 1628, haciendo que vacilara la férrea actitud del Consejo Privado del rey respecto a la cláusula del Dinero de los barcos. Sin embargo, en esa fecha iba a quedar plenamente de manifiesto que Carlos era incapaz de conseguir la solvencia económica por medio de la recaudación de ingresos basados en sus prerrogativas. En 1639 se abonaron 328.000 libras esterlinas a modo de anticipo sobre los ingresos futuros, pero las facturas permanecieron impagadas y (tras la muerte o la bancarrota de sus principales prestamistas) los puntales financieros del rey pasaron a ser únicamente los recaudadores de aranceles y sus propios servidores (el arzobispo William Laud y Thomas Wentworth, primer conde de Strafford).

En las mesas de los consejos económicos comenzó a promoverse, en calidad de fuente de nuevos flujos de renta, la introducción de innovaciones como la de los impuestos indirectos sobre los productos alimenticios, el vino, la cerveza y la sal, debido a que podía argumentarse que se gravaban en función de los derechos asociados a las prerrogativas del monarca y a que se decía que los pagaban los extranjeros o que permanecían ocultos bajo el precio de venta de un determinado artículo. Axel Oxenstierna, el canciller sueco, declararía que esa clase de impuestos «complacían a Dios, no perjudicaban a nadie y no provocaban ninguna rebelión». Pero no era fácil engañar a la gente. El cobro de impuestos especiales sobre un único producto resultaba una medida

eficaz siempre que se pudiera reivindicar la aplicación de un derecho exclusivo del rey y que hubiera mercancías de elevado valor y sólida demanda en una economía boyante. Sin embargo, cuando se intentaba gravar con ellos los artículos de escaso valor, aplicándose además en entornos de escasa liquidez económica y sobre una base legal más dudosa, esas mismas disposiciones provocaban revueltas. Los impuestos sobre la sal eran uno de los bien rodados y comprobados elementos fiscales en que se apoyaban, entre otros, los estados-fiscales de Génova y Venecia. Ahora bien, en las regiones centrales de Francia, los impuestos sobre la sal solo consiguieron funcionar exigiendo a la gente que realizara compras obligatorias del producto en cuestión. El resultado de esas medidas se concretó en la generalización del fraude y en el periódico surgimiento de levantamientos contra las odiadas *gabelles*. En la península Ibérica, la introducción de impuestos especiales en la década de 1630 también provocó rebeliones provinciales. La República de los Siete Países Bajos Unidos fue la primera en dar pasos tendentes a la aplicación de un impuesto especial a una determinada gama de productos —y es posible que la expresión se acuñara en este país—. En su urbanizado entorno, este gravamen no iba a tardar en constituir la base fiscal del nuevo régimen. Al tratar Francia de seguir su ejemplo con la creación de la llamada *pancarte* (cuyo nombre se debe al hecho de que los aranceles se fijaban en carteles colocados a la entrada de las principales ciudades), se desencadenó una revuelta, debiendo retirarse el impuesto en 1602 (solo más tarde, en 1640, y con mil precauciones, volvería a introducirse como medida de tiempo de guerra). Los esfuerzos realizados por Carlos I a lo largo de la década de 1630 para expandir los ingresos del Estado sobre la base de sus prerrogativas legales también acabaron generando una oleada de rencores en Inglaterra.

Pese a que buena parte de la recaudación de impuestos continuara efectuándose en las comunidades locales, las innovaciones fiscales dependían de que el conjunto de las estructuras administrativas que debían implantarse al efecto fuesen más sólidas. Era preciso contar con funcionarios, tesoreros y contables nuevos. En Francia, se creó en 1523 una nueva figura funcionarial (la del *trésorier de l'épargne*) que contaba, para el desempeño de su labor, con varios tesoreros de finanzas, y a partir de 1542, se sumaron a la tarea 16 oficinas regionales de tesorería (*généralités*). En la España de los Habsburgo, el consejo económico central (o Consejo de Hacienda) tenía potestad para fiscalizar los ingresos de Castilla, mientras que en otros reinos y principados la

tarea de supervisar la recaudación de los impuestos recaía en un conjunto de consejos independientes. Las competencias de la Hacienda española determinarían que los presupuestos que esta elaboraba fuesen notablemente exactos. Los tesoreros españoles conseguían casar a larga distancia toda una serie de operaciones financieras complejas, manejando unas sumas de dinero colosales. Pese a no disponer de una tesorería centralizada, conseguían seguir la pista de los ingresos y los gastos, conocían el montante de las deudas consolidadas y circulantes del imperio y eran capaces de detectar el momento en que las cosas empezaban a quedar fuera de control.

A pesar de este reforzamiento del funcionariado estatal, la consolidación del Estado-fiscal se conseguiría fundamentalmente mediante la subcontratación de los procesos de recaudación de rentas y canalización de gastos. El cobro de los gravámenes sobre la sal, las tasas arancelarias y los impuestos especiales —y también el aprovisionamiento de las cortes de los príncipes y los ejércitos— se encargó a terceros, dejándose en manos de consorcios de distintos recaudadores fiscales y proveedores vinculados por contrato a las estructuras del Estado. La recaudación de impuestos garantizaba la obtención de ingresos en dinero contante y sonante. En algunos estados, este sistema dio a los cortesanos y demás miembros del séquito principesco la posibilidad de obtener beneficios mediante manipulaciones y sobornos al establecer el canon a satisfacer por el servicio. Lo más importante era que los recursos podían adelantarse a modo de préstamo, mientras se dejaba gravitar la carga de recaudar los tributos sobre los hombros de todos aquellos que además de tener acceso a las sumas de dinero necesarias (y que habitualmente eran comerciantes y funcionarios ricos) contaban con la experiencia precisa para manejar las complejas operaciones ligadas a la recaudación de impuestos y hacerlo además en estrecha colaboración con las instancias locales. La pega era que la delegación del derecho a recaudar impuestos dejaba al Estado un tanto alejado de las sumas que se estaban reclamando en su nombre y sin posibilidad de calcular (y mucho menos reducir) los beneficios que pudieran estar embolsándose los agentes elegidos para efectuar dicha recaudación —y todo ello sin dejar de constituir el blanco de la impopularidad que la percepción de su rapacidad dejaba en el público en general—.

En la primera mitad del siglo XVII, la subcontratación era una realidad cotidiana. La consolidación del Estado-fiscal trajo consigo un incremento del número de personas implicadas en las operaciones aso-

ciadas con la contratación. En el año 1650, se completó la plantilla de sesenta mil burócratas, o quizá más, que trabajaban para el Estado francés con centenares de contratistas (llamados *partisans* debido a que habían firmado un *parti*, es decir, un contrato) y miles de agentes (*commis*) a sus órdenes. Dichos contratos proporcionaban al Estado dinero, crédito y competencias profesionales, pero lo cierto es que se establecían en un entorno tan complejo como hermético y surrealista. Aunque oficialmente los contratos destinados a la recaudación de impuestos se subastaban para entregarse al mejor postor, los contratistas, que por regla general eran financieros, operaban bajo un nombre falso y se aseguraban de que no hubiera más que una única oferta —o de que, en caso contario, no prosperara ninguna—. En tiempos de guerra, el gobierno francés se veía obligado a jugar una eterna partida del gato y el ratón y forzado a asegurarse la obtención de un flujo de fondos realizando contratos con las personas encargadas de la recaudación de impuestos, personas que, en ocasiones, pasaban a convertirse simultáneamente en prestamistas suyos. El dispositivo legal concebido para investigar sus eventuales desfalcos recibía el nombre de «tribunal de justicia» (*chambre de justice*), pero en una emergencia no era posible iniciar un proceso contra ellos porque se temía que los individuos que debían ser encausados dejaran de enviar dinero al Estado. Pese a que las transacciones económicas fueran secretas, los encargados de las recaudaciones alardeaban de su prosperidad comprando suntuosas mansiones en el centro de París y llevando un lujoso estilo de vida. Cuanto más camparan a sus anchas los contratistas-financieros, tanto más significativos se volvían a juicio de sus críticos los límites entre el ámbito público y el privado y tanto más se ensanchaba también la distancia entre la capital francesa y sus provincias. Sus adversarios les tildaban de «serpientes» y de «sanguijuelas». Las voces críticas irían creciendo y mostrándose más ruidosas cuanto más patente se fuera volviendo la precariedad de la pirámide de deudas y obligaciones que habían montado esos contratistas-financieros.

En España estaba ya muy arraigada la subcontratación de las operaciones fiscales, delegadas en manos de un conjunto de financieros mediante los llamados «asientos». Y también aquí sucedía lo mismo con la periódica incapacidad en que se veía el Estado para atender a sus obligaciones contractuales, resueltas por medio de la suspensión de pagos y el abandono de los contratos (es decir, mediante la declaración de una bancarrota). Al consolidarse las deudas de la monarquía espa-

ñola como consecuencia de las presiones fiscales derivadas de la Guerra de los Treinta Años también crecerían sus desesperados esfuerzos por hallar una forma de mantener al imperio financieramente a flote. En 1627, la llegada de una nueva bancarrota vendría acompañada de una devaluación de la moneda destinada a rebajar en idéntica medida el monto de las deudas del gobierno. Además, el conde-duque de Olivares introduciría en el sistema contractual español a unos cuantos nuevos actores: familias judías portuguesas, residentes en Sevilla y Madrid, que contaban con reservas de efectivo procedentes de las operaciones que habían efectuado en el Lejano Oriente, Brasil y el norte de Europa. Olivares les tentó a participar en el sistema concediéndoles perdones por haber vuelto a abrazar el judaísmo antes de 1626, garantizándoles plena inmunidad frente a la confiscación de sus bienes por parte de la Inquisición y otorgándoles cargos en la Hacienda pública. Después les puso a competir con los financieros genoveses, con quienes terminarían compartiendo, en la década de 1630, la carga de financiar a la monarquía española. A principios de la década de 1640, el desmoronamiento de la fiscalidad española se hizo inminente, ya que se había comprometido ya el doble del total de las rentas y los impuestos de los siguientes cinco años, cuando menos. Se dejó de devolver el capital adeudado, y el abono de los intereses también quedó en suspenso. El valor real de las rentas de Castilla y otras regiones de España disminuyó debido al impacto de las malas cosechas y el declive demográfico que afectaba a todo el sur de Europa. Y a partir de mediados de la década de 1640, también comenzó a menguar tanto el volumen como el valor de las importaciones de plata procedentes del Nuevo Mundo. En la década de 1640, y dado que las revueltas provinciales habían terminado convirtiéndose en un mal endémico del imperio, la idea de cobrar nuevos impuestos resultaba políticamente imposible. Los desastres militares y navales que hubo de sufrir España en el Atlántico no tardaron en socavar la solvencia de los banqueros portugueses recientemente convertidos en cristianos nuevos. En 1645, al quebrar en Madrid la empresa de los conversos, los potenciales candidatos a sustituirles se negaron a seguir prestando dinero al gobierno. La Paz de Westfalia iría acompañada de una doble bancarrota española (una en 1647 y otra en 1652) que puso al borde de la ruina a los banqueros de Portugal y Génova.

En la primera mitad del siglo XVII, el Estado-fiscal francés revelaría ser el más precoz de todos los europeos y su evolución nos presenta el más crudo ejemplo del modo en que funcionaban esos vastos proce-

sos. El núcleo duro de la deuda consolidada de la monarquía francesa se debía al pago de los cargos y las anualidades. En el año 1600, la venta de puestos reales era ya una práctica muy extendida e institucionalizada en el reino de Francia, pero iba a alcanzar nuevas cumbres en el período de los ministros-cardenales (Richelieu entre 1624 y 1642; y Mazarino entre 1642 y 1661). Se crearon nuevas categorías funcionariales, y el ejercicio de algunas de ellas fue dividido en semestres a fin de que dos o tres personas pudieran desempeñar el mismo trabajo. Además se pusieron a la venta los más altos puestos de la carrera judicial. Los críticos de estas medidas se apoyaron en los ideales de la mancomunidad cristiana y declararon que se estaba malbaratando la justicia y que el Estado estaba corrompido. En 1604, el derecho a heredar un cargo quedó también convertido en una tasa (dándosele el nombre de la «Paulette», en virtud del apellido de la primera persona que obtuvo un contrato para recaudar impuestos). La venta de anualidades a través de las autoridades municipales de París experimentó una transformación, ya que los puestos de sus administradores fueron puestos a la venta. Paradójicamente, eso eliminó todos los fingimientos tendentes a hacer creer que la asignación de las rentas había venido corriendo a cargo de un organismo independiente del Estado. En la década de 1640, la recaudación delegada de impuestos pasó a ocuparse del cobro de todos los ingresos del Estado francés, incluyendo las *tailles*. En 1637, esos recaudadores contratados consiguieron que se dejara a su discreción la determinación de qué asignaciones económicas debían satisfacerse por la entrega de una remesa concreta y cuáles no —con lo que se les otorgaba la facultad de determinar el curso de los flujos de renta del Estado—. El impago de los intereses sobre las rentas y de los salarios de los funcionarios comenzó a ser una realidad aún más frecuente —las cantidades correspondientes al último trimestre de 1635, el año en que Francia decidió participar en la Guerra de los Treinta Años terminarían pagándose en 1659 al firmar el país la Paz de los Pirineos—. En las décadas de 1630 y 1640, los gravámenes impuestos en el mundo de las finanzas francesas, rutilantes y engañosas como un espejo, habían sido las más elevadas de la historia, pero las arcas del Estado se hallaban en cambio más vacías que nunca.

Conforme fue aumentando la desesperación de las demandas de financiación de la guerra se incrementó también la tendencia del Estado a pedir préstamos a corto plazo y con elevados intereses. El interés de los préstamos solicitados se abonaba por medio de una serie de me-

canismos (*comptants*) que eludían su escrutinio, ya que no pasaban por los procesos contables instituidos por la monarquía francesa. Los préstamos procedían de fortunas amasadas a expensas del Estado, revirtiendo nuevamente a este en forma de empréstitos. Hasta los mismísimos Richelieu y Mazarino participarían en la práctica de prestar dinero al Estado —servicio por el que también ellos obtendrían pingües beneficios—. Entre las *créatures* de Richelieu se encontraban algunas figuras clave de esta insólita maquinaria financiera, individuos en los que el cardenal podía confiar debido a su lealtad y discreción. La soberanía del Estado pasó a convertirse en una amplísima legitimación jurídica que justificaba la imposición de préstamos forzosos y permitía que el poder omnímodo de que gozaban los intendentes en los ámbitos de la justicia y las finanzas facilitara la supresión de los levantamientos provinciales y populares.

En varias regiones de Francia, la animadversión hacia los recaudadores delegados de impuestos determinaría que los campesinos organizaran revueltas en toda regla. En zonas como las de Ruán, Burdeos y la Provenza, había magistrados entre los opositores al régimen, ya que sus inversiones en cargos oficiales y rentas se habían visto en el alero, y también algunos nobles locales, marginados por París e incapaces de participar por ello en el carrusel financiero liderado por la capital gala. El pensador francés Blaise Pascal pasaría los primeros años de la década de 1640 en la región de Auvernia, sumido en un «honroso retiro», debido a que su padre había participado en el motín de los *rentiers* parisinos en marzo de 1638, viéndose obligado a refugiarse en el interior del país para evitar represalias. Los presupuestos que se presentaban ante el Consejo de Estado y Finanzas de Francia eran ficciones fantásticas, lo que venía a ser un reflejo de la contracción de la financiación y de la manipulación del poder que le proporcionaba sustentación. Los magistrados parisinos trataron de resistirse a todas estas innovaciones, poniendo en marcha un movimiento de oposición legal rayano en la rebelión y que posteriormente acabaría dando lugar a la insurrección de la Fronda. De hecho, las acciones de estos magistrados coincidieron con la oculta bancarrota del Estado francés.

La experiencia fiscal de los Países Bajos presenta notables diferencias con la vivida en Francia. Pese a que la República de las Siete Provincias Unidas fuera un Estado diminuto, lo cierto es que se hallaba sometido a exigencias similares para tratar de cobrar unos impuestos sin precedentes a fin de sufragar la guerra. Los holandeses participa-

ron en casi todas las coaliciones contrarias a los Habsburgo que se formaron a lo largo de la Guerra de los Treinta Años. En 1618 respaldaron a los rebeldes bohemios. Federico V, el elector del Palatinado, trasladó su corte al exilio en La Haya. En 1625, al lanzar su ofensiva los españoles, los holandeses se pusieron al frente de la alianza contra los Habsburgo en la que también participaba Dinamarca. En 1624 los franceses pasaron a formar parte de esa coalición, y lo mismo ocurriría con Suecia a partir del año 1630. El ejército, la flota y las guarniciones holandesas contaban con una mejor dotación económica que sus equivalentes franceses, siendo también más significativos en relación con su población que los de ese país. Sin embargo, en Holanda no se produjo ninguna bancarrota, manteniéndose además a raya tanto la externalización como la subcontratación. Valiéndose de un sistema de cuotas, los diputados de los Estados Generales distribuían entre las distintas provincias la carga fiscal acordada en el plano federal. Agentes delegados con contratos anuales recaudaban los impuestos especiales, pero no se eludía la aplicación de los procedimientos contables. En 1625, fecha en la que los aranceles se pusieron también en manos de recaudadores contratados, los representantes que se oponían a este método en los Estados Generales de los Países Bajos lograron poner exitosamente en entredicho el experimento, quejándose tanto de los beneficios que estaba obteniendo el consorcio encargado de la recaudación como de sus acciones contrarias a derecho.

Los Estados Provinciales introdujeron una gran variedad de gravámenes, y además con unos tipos impositivos elevados. Entre los años 1621 y 1650, la carga fiscal *per capita* sufrió un aumento del 21 por 100 en Holanda. En Leyden, el 60 por 100 del precio de la cerveza, el 25 por 100 del precio del pan y el 14 por 100 del precio de la carne se debían al componente fiscal. Sin embargo, el número de protestas claras fue muy reducido, limitándose a las relacionadas con el gran tumulto subsiguiente a la introducción en 1624 de una nueva exacción sobre la mantequilla y a las vinculadas con unos cuantos casos de agitación detectados en Frisia en 1637. Lo más importante de todo es que la deuda a largo plazo desapareció en tanto que espada de Damocles permanente y que otro tanto sucedió con las rentas transferibles y las anualidades vitalicias. Gran parte de dicha deuda fue asumida por la «generalidad», es decir, por el conjunto de los estados que integraban las Siete Provincias, lo que significa que en todos ellos se aplicaban los bajos tipos de interés que imperaban en el centro neurálgico de la República (en Holanda, Utrecht y Zelan-

da). Y dado que el peso de la deuda se repartía entre las provincias integrantes de la República en función de una cuota proporcional, la deuda pública de Holanda, que era el Estado de mayores dimensiones, fue también la que mayores incrementos experimentó. En 1648, las estimaciones realizadas para calcular su montante global venían a situarla entre los 125 y los 147 millones de florines —más de treinta veces del importe que tenía en 1618—. Pese a todo no hubo bancarrota alguna.

Los primeros intermediarios generales de la Unión holandesa salieron de las filas de la familia Doubleth —formada a su vez por comerciantes emigrados, venidos de Malinas—. La mansión que tenía esta familia en Voorhout, en La Haya, cerca del Binnenhof, esto es, del complejo en el que se reunían los Estados Generales, operaba como tesorería oficiosa del Estado. Los miembros de esta familia también amasaron una fortuna al poner su vista para los negocios y su disposición a asumir riesgos al servicio del Estado. Los diputados de los Estados Generales les acusaron de corrupción. Los libros de cuentas presentados por los Doubleth en relación con los movimientos contables efectuados en el año 1618 seguían sin haber sido sometidos a una auditoría una década más tarde. Los Estados Provinciales y los Estados Generales mantenían bajo una vigilancia realista todo cuanto sucedía en las finanzas estatales. En último término, lo que acabaría inspirando confianza a los inversores sería el disperso carácter de las instituciones políticas y financieras de las Siete Provincias Unidas. Y eso, unido a la buena fortuna económica de los Países Bajos, lograría garantizar que los tipos de interés se mantuvieran en niveles bajos. Los suscriptores estaban dispuestos a prestar dinero al Estado. La introducción de un elevado grado de presión fiscal como consecuencia de la guerra no fue necesariamente la causa desencadenante de la crisis vivida en la política europea a mediados del siglo XVII.

A los gobernantes de principios del siglo XVII les gustaba alardear de su poderío económico y militar. En realidad, tanto el uno como el otro dependían notablemente de los aparatos financieros de rango infra-estatal que operaban en asociación con la voluntad política. El embajador inglés de la época cuenta que Enrique IV le invitó a acompañarle en un paseo por los muelles del Sena, entre el Louvre y el Arsenal, para «presumir» de que en un extremo de aquel trayecto disponía del armamento militar necesario para librar, «incluso hasta el final, una guerra muy prolongada», dado que en la otra punta de la avenida se hallaban las arcas del reino. En 1601, con ocasión de su visita a París, el

duque Carlos Manuel de Saboya le dijo a Enrique que la diferencia entre Saboya y el Piamonte radicaba en el hecho de que si él mismo «sacaba de Saboya cuanto podía, del Piamonte obtenía en cambio lo que quería». En 1632, el duque Maximiliano I de Baviera se confesaría perplejo por lo mucho que conseguía arrancar a sus territorios, añadiendo la reflexión de que a sus predecesores les habría resultado imposible lograr otro tanto. El negocio de los estados consistía en hacer dinero, sustancia que ya Cicerón había descrito como los «nervios del Estado» (*pecunia nervus rerum*). La contundente realidad de los estados del Leviatán hobbesiano era el reconocimiento de algo que el duque Maximiliano había expresado del siguiente modo en 1611: «un príncipe que no goce de riquezas en época de adversidad carece de autoridad y de reputación. Y si pierde esos atributos, la gestión de los asuntos públicos se derrumba».

El negocio de la guerra

Los cambios militares afectaron profundamente a los estados europeos. A veces se da el nombre de «revolución militar» a esta serie de metamorfosis, pese a que dicha expresión no trace adecuadamente el perfil de las reacciones en cadena que se fueron sucediendo a lo largo de un dilatado período de tiempo y que transformaron las prácticas de defensa de los estados. El proceso que se inició en la Italia del siglo XV seguía todavía activo a principios del siglo XVIII. La carrera armamentística desencadenada, puesta parcialmente en marcha por el impacto que tuvieron las armas de fuego y la artillería en el modo de librar las guerras, modificó la vestimenta de los soldados, el equipamiento que transportaban y la instrucción y preparación con que se les capacitaba. Renovó el papel de la caballería y de sus tácticas. Modificó el tipo de heridas que los combatientes se infligían mutuamente, alterando igualmente las probabilidades de morir en la contienda. Las armas de fuego produjeron un marcado cambio en la inversión de capitales asociada con la guerra. Era preciso comprar y almacenar las armas. La necesidad de disponer de unas fortificaciones más sólidas comenzó a exigir una mayor inversión en estructuras de capital fijo, estructuras que no solo precisaban de un mantenimiento sino que había que proteger dotándolas de guarniciones permanentes. La construcción de fortificaciones más resistentes trajo consigo una mayor duración de los ase-

dios, lo cual determinaría a su vez que las campañas normales se prolongaran más allá de la estación estival y que el equipo requerido fuese más variado. En el mar se produciría una carrera armamentística equivalente, apareciendo así la necesidad de montar cañones en los buques y de modificar en consecuencia las tácticas de combate, pasándose a practicar un tipo de choque basado en la potencia de fuego, similar al que empleaba la artillería en los asedios.

El resultado más visible de esta mutación militar se concretaría en la aparición de un conjunto de fortificaciones cuyos restos todavía jalonan el paisaje europeo: característicos bastiones de tierra en forma de flecha, reforzados en su parte inferior por recubrimientos de piedra o ladrillo a fin de impedir que los muros pudieran ser socavados, y provistos de estructuras externas conocidas con el nombre de revellines (de planta triangular), hornabeques (con una doble punta formada por dos medios baluartes) y fortines en forma de corona —todos ellos concebidos para abrumar con una cortina de fuego a los posibles asaltantes—. Existía una gran demanda de arquitectos, tentados a cambiar de bando al verse atraídos por los proyectos y las recompensas que ofrecían los distintos príncipes, tanto más cuanto más fueran incrementando los estados sus sistemas de protección con los últimos diseños de plaza fuerte disponibles. Los manuales militares de principios del siglo XVII estaban repletos de detalles balísticos. El creciente grado de tensión internacional que se vivía en la Europa de principios del siglo XVII quedaría reflejado en el hecho de que se acometiera la construcción de miles de kilómetros de baluartes defensivos y en el gran número de fortalezas que se decidía modernizar. Entre esas plazas fuertes destacan las que levantaron los arquitectos por mandato del duque de Sully, el jefe de fortificaciones de Enrique IV, ya que se extienden desde Saboya hasta la Picardía, jalonando las fronteras francesas. Los arquitectos que trabajaban para la República holandesa y los Habsburgo españoles construyeron varias líneas defensivas a lo largo de los ríos de los Países Bajos y de la Baja Renania. Los Habsburgo austríacos, por su parte, se dedicarían a contrarrestar con castillos fortificados las plazas fuertes erigidas por los otomanos en la llanura húngara.

No debe exagerarse la importancia que tuvieron estas fortalezas como factor de la revolución militar. Los asedios eran empeños prolongados y complejos que generaban un gran coste material y humano. La artillería estaba integrada por artilugios muy engorrosos que

disparaban muy lentamente sus descargas de mortero. Al igual que en los combates navales, la movilización de tropas para la aventura de una guerra de asedio era una acción que más tarde podía provocar problemas. Los estrategas de París obligaron a los comandantes franceses que luchaban en la Guerra de los Treinta Años a lanzarse a realizar asedios que drenaban una enorme cantidad de recursos, de modo que los limitados beneficios estratégicos de la empresa se vieron contrarrestados por la imposibilidad de conservar la posición en un baluarte situado en otra parte. Los más astutos jefes militares de la Guerra de los Treinta Años y la guerra civil inglesa evitaban caer en la trampa de sitiar las plazas enemigas. Lo relevante era contar con una buena eficacia operativa, y en este sentido, el equivalente militar de la subcontratación acabaría constituyendo para los estados tanto una importante forma de conseguir tropas bien entrenadas y fiables como un medio de alimentarlas y proporcionarles un salario, motivándolas al mismo tiempo para que aceptaran las arduas marchas al frente y las duras campañas que exigían realizar las acciones de desgaste de la Guerra de los Treinta Años. La llamada «devolución» del ejército (o subcontratación de tropas) sí que fue una importante «revolución» militar. Una de las prácticas que habían arraigado con fuerza era la de recurrir a los mercenarios para complementar con ellos los recursos de un príncipe —sobre todo en los límites de la Cristiandad, donde los grupos militarizados (como los cosacos, los uscocos y otros, que además tenían una larga tradición de sumar actos de piratería a sus incursiones) solían ocupar los espacios de poder vacíos—. Para las fuerzas navales, el empleo de corsarios era una forma igualmente enraizada de contratar efectivos. Los *condottieri* de las principales familias de la península italiana (los Sforza o los Gonzaga, por ejemplo), proporcionaban efectivos a los combatientes de las casas de Habsburgo y de Valois que luchaban en las Guerras de Italia, y sus contratos incluían en ocasiones la figura de un sirviente, o *condotta in aspetto*, a fin de garantizar que sus hombres se mantuvieran listos y preparados para iniciar una nueva campaña. Los mercenarios eran las fuerzas mejor entrenadas de la Europa del siglo XVI. La infantería suiza concebiría la técnica de organizar un bloque defensivo de soldados con alabarderos protegidos por un cinturón de piqueros. Esta práctica sería adoptada a su vez por los tercios españoles y por los lansquenetes alemanes. Estos últimos eran soldados mercenarios, reclutados en todo el Sacro Imperio Romano por los príncipes de los territorios alemanes y por los nobles, que

después entregaban esas tropas en subcontrata a los príncipes. La efectividad de los cuadros de infantería dependía de la pericia que tuvieran los integrantes de las diferentes compañías, así como de la capacidad de mando de sus jefes.

Estas cualidades se adquirían a través de la experiencia. El reclutamiento de los soldados suizos se realizaba en el seno de las comunidades de campesinos, estrechamente unidas por lazos sociales, de modo que se permitía que los camaradas permanecieran juntos en sus contingentes de combate. Sus capitanes procedían de familias en las que el servicio militar se consideraba una carrera honorable. Los piqueros situados en los flancos de las compañías recibían paga doble, dado que tenían una importancia decisiva para mantener la cohesión y la resistencia del grupo cuando este se hallaba bajo fuego enemigo. El reclutamiento de los lansquenetes se efectuaba sobre bases diferentes (aceptándose introducir, tras la Reforma, la diversidad religiosa en el ejército), pero muchos de ellos veían su alistamiento como el resultado de una vocación profesional. Cada compañía contaba con oficiales elegidos por la tropa que se responsabilizaban tanto de los movimientos de sus hombres como del alojamiento y los suministros. Estos oficiales trasladaban y defendían los intereses de los soldados ante el capitán. Al igual que en las compañías de soldados suizos, los hombres se hallaban divididos en pequeños grupos que se entrenaban juntos. Los coroneles alemanes contratados procedían del entorno familiar de los pequeños príncipes territoriales o la nobleza imperial, pero los oficiales eran elegidos por «aclamación» del conjunto de los soldados reunidos en círculo, y eran ellos también los que integraban el cuerpo que aplicaba de manera colectiva la disciplina militar. La celebérrima vistosidad del uniforme de los mercenarios —que vestían casacas multicolores, calzones bombachos acuchillados y escandalosas braguetas de armar— constituía un reflejo de los presupuestos culturales y sociales de unos hombres que alardeaban de su sexualidad y su mortífero arrojo.

Las compañías de caballería (*Reiter*) eran muy demandadas, siendo también otro de los cuerpos en que podía ingresar el mercenario alemán. Los cambios experimentados por el ejército no tardaron en convertir al tradicional «hombre de armas» —un individuo a caballo, protegido por una armadura de placas— en un arma militar muy especializada y costosa. En Francia, Venecia o Milán todavía subsistirían algunas unidades de caballería pesada hasta bien entrado el siglo XVII, ya que permitían satisfacer las pretensiones de los nobles. Sin embar-

go, en la mayoría de los casos acabarían siendo sustituidas por grupos de ballesteros y arcabuceros a caballo protegidos por una armadura ligera. Las compañías de caballería alemanas se especializaron en el empleo de las armas de fuego cortas, haciéndolo en función de un conjunto de tácticas conocidas con la voz española «caracol», técnicas que provocaban o aprovechaban la apertura de una brecha en los cuadros de infantería del ejército enemigo. Dichas estrategias serían las principales responsables de que los protestantes salieran derrotados en 1547 en Mühlberg. No obstante, se requería una considerable experiencia para poder llevar a la práctica este tipo de maniobras en las condiciones habitualmente reinantes en el campo de batalla.

La prolongación de las temporadas de combate, la existencia de ejércitos de mayores dimensiones y el recurso a la guerra de desgaste amplió las oportunidades de subcontratar fuerzas militares. Al mismo tiempo, la insolvencia de los príncipes acabaría concediendo un mayor atractivo a la posibilidad de compartir los costes derivados de reclutar, equipar, pagar y aprovisionar ejércitos por medio de un contratista militar. El «empresario» militar actuaba a un tiempo como contratista y acreedor. Había empresarios de este tipo en todos los peldaños del escalafón militar, desde el plano de los coroneles y los capitanes que operaban al corso hasta el de los generales y los almirantes, pasando por el de los abastecedores de munición y los suministradores de pertrechos. Las relaciones que mantenían estos hombres con los estados eran bastante variables, ya que dependían de lo que se ofrecieran a realizar o de lo que les encargaran. Es posible que la propia disposición de estos empresarios, decididos a ampliar su gama de actividades, a adelantar dinero a crédito a príncipes y a gobiernos, y a asumir todo un conjunto de responsabilidades operativas, haya contribuido por sí sola a añadir intensidad a los choques de carácter militar.

Existían contratistas operativos y financieros tanto en la marina como en el ejército. Quienes se encargaban de construir, equipar y mantener las escuadras de galeras con que contaban los Habsburgo en el Mediterráneo eran precisamente equipos de contratistas privados. Los Habsburgo subcontrataban las flotas de galeras genovesas. En 1588 serían también contratistas privados los que asumieran la construcción de tres de los buques de la Armada española, con el añadido de que cuarenta y cinco mil de las sesenta mil toneladas que movió la flota a lo largo de ese año salieron de manos de comerciantes contratados. Los capitanes (y tanto Francis Drake como Walter Raleigh cons-

tituyen dos notables ejemplos de ello) utilizaban sus barcos al modo de otras tantas inversiones mercantiles de riesgo. Reunían el capital que precisaban a través de consorcios, llevando a cabo operaciones corsarias o alquilando sus naves al Estado —según lo que exigiesen las circunstancias—. El consejo que se daba a los segundones sin peculio de la pequeña nobleza inglesa, a quienes se había hecho creer en los exagerados relatos de los beneficios que obtenían los aventureros isabelinos, era el siguiente: «Consigue un buen barco y manéjalo con juicio».

En el terreno de la subcontratación militar, lo que mayores beneficios permitía obtener era el abastecimiento de municiones y el suministro de armamento. Génova, Hamburgo y Ámsterdam eran los centros que figuraban al frente de este comercio, pero lo cierto era que dependían de suministradores de segundo orden. Las casas comerciales genovesas de Stefano y Balbi eran las encargadas de proporcionar sus armas y armaduras a las fuerzas españolas. Los hermanos Marselis se encontraban entre los abastecedores de municiones de Hamburgo que atendían las necesidades de los ejércitos de la Europa septentrional. El fabricante de armamento Elías Trip, radicado en Amsterdam, construía buques provistos de armamento pesado para la Compañía neerlandesa de las Indias Orientales, lo que no le impediría alquilárselos a portugueses y venecianos durante la Tregua de los Doce Años (1609-1621) ni ofrecérselos más tarde en subcontrata a holandeses y franceses. En el año 1644, el general sueco Lennart Torstensson se puso en contacto con Louis de Geer —quien a lo largo de la década de 1620 había incluido entre sus muchas inquietudes industriales el desarrollo de las fundiciones de hierro y cobre— pidiéndole que proporcionara a Holanda una flota de 32 buques provistos de armas y dotación, a fin de luchar contra Dinamarca y Noruega (guerra de Torstensson, 1643-1645). De Geer se mostró encantado de plegarse a sus exigencias —al precio de 466.550 táleros—.

A finales del siglo XVI y principios del XVII, las fuerzas protestantes de franceses y holandeses no dudarían en reclutar batallones de infantería y caballería alemanes. No se les contrataba para una campaña sino durante el tiempo que durasen las hostilidades. Las capitulaciones en las que se establecían los términos del contrato se firmaban en aquellas ciudades de Renania en que los comandantes de dichas fuerzas organizaban el respaldo económico de las mismas. Pese a que el grueso del ejército de Flandes estuviese compuesto por veteranos españoles, la mayor parte de las tropas que prestaban servicios militares eran re-

clutadas mediante sistemas similares. Más tarde, en 1603, el gobierno de los archiduques del sur de los Países Bajos dejaría toda la gestión operativa del ejército en manos del empresario genovés Ambrosio Espínola, cuyo prestigio superaba al del mismísimo gobierno español. En la Larga Guerra Turca, los regimientos de los ejércitos de los Habsburgo austríacos procedían en realidad de Italia, España, Francia y Alemania, y entre tan cosmopolitas efectivos figuraban también muchos empresarios protestantes y católicos invariablemente dedicados a seguir la pista de las mejores oportunidades.

La importancia de la instrucción militar se incrementó con la difusión de unas armas de fuego que ya se producían parcialmente en masa. Entre esas armas destacan los pesados y fuertes mosquetes (que debían ser apoyados en una horquilla para poder disparar y apuntar bien) y los arcabuces, más ligeros. Al principio, estas armas se accionaban por medio de una llave cuyo primitivo mecanismo sostenía una mecha lenta encendida en el extremo de una tenaza que, al caer movida por una palanca curva llamada «serpentina», hacía bajar la mecha en la cazoleta y prendía la pólvora. No obstante, no tardaron en poder encontrarse fácilmente otros sistemas, como los de las llaves de bloqueo, de rueda y de pedernal —dispositivos destinados en todos los casos a hacer saltar la chispa y encender la carga—. Habitualmente se atribuye la introducción de la llave de pedernal a Marin le Bourgeois, un armero francés (y fabricante de laúdes) que gozó sucesivamente del padrinazgo de dos reyes de Francia: Enrique IV y Luis XIII. Existía no obstante una relación directa entre el peso del arma y su capacidad de fuego. Únicamente los mosquetes de mayor calibre podían perforar una armadura a más de doscientos pasos de distancia, y además tenían muy poca precisión —al menos hasta la Guerra de los Treinta Años (contienda en la que el estriado de los cañones que había empezado a conferir mayor precisión a las armas de caza comenzó a aplicarse al armamento militar)—. La eficacia de la artillería ligera dependía por tanto de que se emplearan a corta distancia y en descargas cerradas y masivas, lo que determinaría que los piqueros continuaran siendo esenciales para proteger a la infantería en la batalla. Esta evolución de los acontecimientos acabaría subrayando aún más la importancia del entrenamiento y la experiencia.

A principios del siglo XVII comenzaría a perfilarse gradualmente el surgimiento de una preferencia por la que se consideraría mejor un despliegue lineal que la tradicional formación de los combatientes en

grandes cuadros de tropa. En *El arte de la guerra* (1521), Maquiavelo manifestaría ser uno de los primeros en resaltar los beneficios derivados de dicha formación lineal. No obstante, los estrategas de la época también eran conscientes de los inconvenientes que presentaba. Con la formación lineal se perdía la cohesión que brindaba el cuadro. Si el enemigo la hostigaba por uno de sus flancos, la larga línea de artilleros tenía que pivotar sobre sí misma —lo que implicaba una maniobra laboriosa que precisaba práctica y la supervisión de un oficial—. También habría compromisos similares en los experimentos que llevaron a las ágiles compañías de caballería ligera a formar unidades menores y a avanzar en líneas de escaso fondo, ya que, si por un lado permitían disponer de una mayor capacidad de maniobra en el campo de batalla se hacía preciso asumir, por otro, que el peso acumulado de una profunda columna de caballería penetrara a saco en las posiciones enemigas. Los españoles optaron por conservar los cuadros en sus compañías, y no parece que la decisión se tradujera en ninguna desventaja. Los franceses tardaron en adoptar las más recientes innovaciones introducidas en la caballería, pero eso no supuso ningún impedimento para que el 19 de mayo de 1643 se alzaran con la victoria en Rocroi. Las tácticas aplicadas en el campo de batalla no supondrían la punta de lanza de ninguna revolución militar.

Había una gran profusión de libros impresos dedicados a abordar todos y cada uno de los aspectos de la guerra. Ya fuera por medio de palabras y diagramas o de soldados de plomo, maquetas de madera y artilugios mecánicos, lo cierto es que la guerra era un tema que suscitaba intensos debates. «Todos los días había algún invento nuevo», apunta el soldado isabelino Roger Williams, «y también estratagemas bélicas, cambios de arma, de munición y todo tipo de ingenios de reciente concepción». En cualquier caso, y por mucho que pudiera aprenderse de los libros, la verdad es que no había nada como la experiencia de un auténtico choque. La forma de guerrear característica de finales del siglo XVI había permitido la creación del pozo de conocimientos profesionales llamado a influir en los soldados de la siguiente generación. La escuela de Alejandro Farnesio, capitán general del ejército de Flandes en las décadas de 1580 y 1590, disfrutaba de una gran reputación. Otro tanto puede decirse de las de Enrique IV, Mauricio de Nassau y su primo Guillermo Luis. A lo largo de la generación siguiente, los resultados conseguidos por estos centros de formación serían observados con gran atención —y en cierta medida copiados—

en la Europa protestante. En una carta dirigida a Mauricio en diciembre de 1594, Guillermo Luis de Nassau-Dillenburg propondría la idea de formar cinco filas de mosqueteros en rotación (una idea basada en los textos de Eliano el Táctico, un teórico del arte militar de la Grecia antigua) con el fin de reproducir la cortina de proyectiles que según se decía habían conseguido los romanos a base de hondas y jabalinas. No tardaría en descubrirse que se necesitaban diez hileras de artilleros para conseguir el resultado deseado. Era esencial contar con una instrucción exhaustiva, como se explica en el texto de Jacob de Gheyn titulado *Arms drill with arquebus, musket and pike* (1607), el manual militar de mayor éxito de la época.

Los humanistas eran paladines decididos a promover las virtudes de las milicias formadas por medio de un reclutamiento regular y criticaban la escasa fiabilidad, venalidad y falta de celo de las tropas mercenarias. Sus argumentos venían a proporcionar respaldo a la idea de una mancomunidad política cristiana en la que los ciudadanos defendían a la *patria* para apoyar a su príncipe. No obstante, lo cierto era que todos los intentos de formar ejércitos regulares llamando a filas a los ciudadanos se saldaban con un fracaso (como confirman, por ejemplo, el experimento florentino de Maquiavelo en 1512 o las «legiones» francesas de la década de 1540). Dichos ejércitos eran más económicos pero también adolecían de escasa preparación y tendían a desertar. Justo Lipsio (que sabía muy poco de ejércitos, pero mucho de Tácito) ejercería su influencia en la generación siguiente tanto con su crítica de los mercenarios de ostentosos uniformes que no obedecían más ley que la suya propia como con sus argumentos en favor de la utilización de las mucho más disciplinadas tropas de reemplazo. En la traducción del Libro V de su *Política* —donde el autor expone su proyecto, destinado a «adecuar estrictamente al soldado a las exigencias del valor y la virtud»— pueden leerse estas palabras: «Del mismo modo, también pido modestia en la indumentaria». De hecho, si los empresarios militares de la Guerra de los Treinta Años y los generales del Nuevo ejército modelo inglés inculcaban disciplina a sus soldados no era por haber leído a Lipsio, sino por tener un interés material en el éxito de las unidades que mandaban.

Los regimientos que habrían de batallar en las campañas del período comprendido entre los años 1620 y 1650 se reclutaban y mantenían de diversas formas. En uno de los extremos del espectro tenemos las fuerzas militares financiadas, administradas y dirigidas por el Estado

(como sucedía con una parte de los ejércitos español y francés, así como con el grueso de las tropas suecas y con el Nuevo ejército modelo inglés). En el otro extremo encontramos a los generales contratistas (como Albrecht von Wallenstein, Ernst von Mansfeld y Bernard de Sajonia-Weimar), que mandaban sus ejércitos prácticamente al modo de otras tantas haciendas privadas. Entre ambos polos se hallaban en primer lugar los empresarios que ofrecían paquetes específicos integrados por fuerzas navales o de tierra, aunque sometidas al control general de los estadistas, en segundo lugar, los que proponían la realización de operaciones parcialmente comandadas por el Estado y caracterizadas por el hecho de que algunos de sus elementos eran objeto de subcontratas (como las municiones, los suministros, etcétera), y en tercer lugar, la figura de los abastecedores especializados en la procura de municiones y la asunción de otros servicios. Las circunstancias particulares de cada caso acababan dictando el grado de subcontratación de fuerzas militares al que era preciso recurrir. El denominador común de todos estos proveedores no solo pasaba por el hecho de que desearan combatir encarnizadamente por largos períodos de tiempo, sino por la circunstancia de que se hallaran dispuestos a asumir un mayor número de bajas. Algunas de las batallas que se libraron a lo largo de la Guerra de los Treinta Años (como por ejemplo la de Rheinfelden en 1638, o la de Friburgo en 1644) se prolongaron ininterrumpidamente por espacio de más de veinticuatro horas. La segunda batalla de Breitenfeld (1642) se cobró, entre muertos, heridos y prisioneros, la mitad de las fuerzas imperiales, mientras que las tropas suecas que se les enfrentaban sufrieron un 30 por 100 de bajas, también entre muertos y heridos. En la batalla de Jankau (1645), el ejército sueco de Lennart Torstensson, compuesto por mercenarios alemanes, combatió contra las fuerzas imperiales capitaneadas por Melchior von Hatzfeld. Al terminar el choque, el bando imperial comprobó que habían muerto o desaparecido entre cuatro y cinco mil de los dieciséis mil soldados de su ejército, habiendo caído en manos de los suecos una cantidad de efectivos similar. Los soldados integrados en los distintos regimientos eran correosos, tenían recursos y sabían adaptarse a las circunstancias, de modo que no solo estaban dispuestos a realizar marchas forzadas de varios centenares de kilómetros sino que después aceptaban que se les lanzase sin más dilación a la batalla.

Este tipo de entrega no se debía a la lealtad a ningún gobernante en concreto, salvo que este fuese también su comandante en jefe sobre

el terreno, como sucedería por ejemplo en los casos de Gustavo Adolfo y Oliver Cromwell. Tampoco debía demasiado al celo religioso o patriótico. Los ejércitos estaban integrados por individuos de distintas nacionalidades: las fuerzas que Gustavo Adolfo se encargó de dirigir en 1631 en el norte de Alemania contaban con 43.000 suecos así como un contingente de 36.000 soldados entre alemanes, escoceses, livonios y letones. El ejército de Flandes era nominalmente español pero cosmopolita por su composición. Un coronel italiano que entrara al servicio del imperio podía reclutar soldados alemanes o húngaros, y completar después las filas de su ejército con hombres venidos de Italia u otro lugar. Por regla general, los coroneles y comandantes no imponían ninguna particular afinidad confesional a sus fuerzas. El pluralismo religioso era una consecuencia derivada del hecho de que los soldados se reclutaran y conservaran más por su experiencia que por su celo. Muchos de cuantos combatían en el Nuevo ejército modelo inglés (1645-1660) lo hacían por razones religiosas, y lo cierto es que Cromwell se haría tristemente célebre por alistar en sus filas a combatientes de origen humilde pero con sólidas creencias protestantes («Prefiero contar con un capitán vestido con un simple gabán pardo que sabe por qué está luchando y ama la causa a la que sirve que disponer de lo que suele llamarse un caballero y no pasa de ahí», le escribiría al conde de Manchester). Sin embargo, entre los años 1647 y 1649, período en que los oficiales subalternos y la simple tropa de los ejércitos se politizaron a causa de los pagos atrasados, los mandos comenzaron a respaldar a los independientes, que rechazaban que el Estado les exigiera militar en una confesión religiosa impuesta. Algunos de los calvinistas escoceses que se unieron, como Robert Munro, al ejército de Gustavo Adolfo «en defensa de la religión» no solo luchaban en nombre de un luterano de miras decididamente abiertas que se había enemistado con la cúpula eclesiástica de su propio país, sino que aceptaban ser pagados por la católica Francia. La resuelta determinación de Maximiliano de Baviera, que insistía en que los oficiales de su ejército fuesen católicos, daría lugar a una dilatada tradición, magníficamente resumida en un manual escrito en 1569 por el jesuita Antonio Possevino y titulado *Un soldado cristiano* (obra que se distribuiría entre la tropa antes de la batalla de Lepanto) —de hecho, el texto basaba sus argumentaciones en el legado de las cruzadas—. No obstante, en el año 1650, todas esas tradiciones se hallaban ya en franco retroceso.

La entrega a una causa militar era algo que surgía del seno de las propias fuerzas de combate. Los comandantes subcontratados que guerreaban directamente en el campo de batalla tenían un interés financiero de carácter personal en la supervivencia y éxito de sus unidades. Tanto su reputación individual como la fortuna de quienes les respaldaban dependían de las decisiones operativas que pudieran adoptar. La supervivencia se hallaba claramente vinculada a la preparación y la conservación de un conjunto de soldados experimentados. Por muchas ganancias que pudieran haberse obtenido a corto plazo mediante el reclutamiento de soldados de mala catadura, lo cierto es que, a la larga, lo que más contaba era la experiencia de los marinos «capaces» y los «soldados viejos». La consecución de sus servicios implicaba contemplar el reclutamiento de soldados procedentes de los más variados orígenes, ofrecerles un salario competitivo, dotarlos de un buen equipo, incrementar el número de hombres con paga doble entre los oficiales y fomentar las perspectivas de ascenso. La realización de campañas durante varios años seguidos, al chocar con el hecho efectivo de que los distintos estados en liza tenían que competir entre sí para hacerse con los servicios que ofrecían los empresarios militares, terminaría reforzando la percepción que se tenía en la época de la Guerra de los Treinta Años de que el soldado podía hacer carrera. Entre los quince mil soldados del ejército bávaro licenciados en 1649 había seis regimientos que llevaban prestando sus servicios de forma ininterrumpida desde el año 1620, y otros seis llevaban más de dos décadas entrando en batalla. La mayoría de los regimientos de las fuerzas alemanas debían de realizar campañas de manera continuada, y probablemente durante un mínimo de seis años. Lo más importante de todo era que los comandantes presentes en el campo de batalla asumían la responsabilidad de alimentar y pagar a sus hombres, lo que significa que tanto las líneas de crédito de que ellos mismos dispusieran como el apoyo logístico con el que contaran resultaban esenciales para el éxito militar de sus empresas.

«...ENVIADO A MENTIR AL EXTRANJERO»

Las bien enraizadas jerarquías políticas de la Cristiandad no tardarían en fracturarse al venirse abajo su unidad. Este hecho quedó reflejado tanto en los exclusivos títulos que los príncipes comenzaron a darse a sí

mismos como en las subsiguientes pendencias desatadas en las cancillerías de Europa. La orgullosa preeminencia que tradicionalmente se atribuía al emperador sería contestada por los monarcas de la casa de Valois, alguno de los cuales reivindicaría ser «el primogénito de la Iglesia» (de acuerdo con el saludo que Carlos VIII brindó al papa Alejandro VI en la Navidad de 1494) —título que impugnarían tanto Madrid como Viena—. En la sesión de clausura del Concilio de Trento, Felipe II manifestaría hallarse por encima de los demás príncipes europeos, pese a la alarma que esas palabras iban a despertar en Roma. El eje de la diplomacia de esta época giraba en torno a la celebración de ceremonias. En la década de 1630, lord Herbert de Cherbury, embajador inglés ante la corte de Luis XIII, recordaba una anécdota de Felipe II en la que el monarca había reprochado a uno de los embajadores presentes que hubiera dado por terminada una negociación a causa de una disputa relacionada con el ceremonial. Según se dijo, el embajador había replicado: «¡Pero cómo..., si Su Majestad no es más que ceremonia!».

Las convenciones protocolarias determinaban la forma en que los príncipes debían enfocar sus relaciones. Era habitual que en sus cartas se dieran tratamiento de «hermanos», «hermanas» o «primos» —y con mucha frecuencia, además, tales apelativos respondían efectivamente a la realidad dinástica—. Al actuar como padrinos de sus respectivos vástagos, los grandes de Europa tendían a bautizarse con los nombres de sus correspondientes iguales, circunstancia que venía a reflejar una forma de principesca afinidad que también habría de hallar expresión tanto en la elección de esposa como en las estrategias matrimoniales concebidas para casar a sus hijos. En esta época, la mayoría de las negociaciones de paz solían girar en torno a un matrimonio entre príncipes, e incluso en aquellos casos en que los pactos no culminaban con la unión de las mentes y los corazones regios, la significación política de los lazos matrimoniales seguía siendo muy considerable. Leonor de Austria, esposa de Francisco I de Francia en virtud del Tratado de Cambray (1529) y viuda de Manuel I de Portugal, actuaría como intermediaria entre su marido y su hermano, el emperador Carlos V. Isabel de Valois, esposa de Felipe II tras el Tratado de Cateau-Cambrésis (1559), serviría de puente entre la corte francesa y Madrid a partir de 1565, función que habría de desempeñar hasta su muerte en 1568.

En la segunda mitad del siglo XVI, Catalina de Medici no habría de ser la única en convertir las estrategias matrimoniales en uno de los

pilares de la política internacional. Lo cierto es, no obstante, que por esa época las divisiones de carácter confesional complicaban la materialización de los enlaces de Estado. La mayor parte de las casas gobernantes de Europa encontraban muy difícil concebir que un matrimonio confesionalmente mixto pudiera verse coronado por el éxito. En el año 1579, las negociaciones matrimoniales que había iniciado la reina Isabel I de Inglaterra con Francisco de Alençon —hermano menor del rey de Francia y duque de Anjou— fracasarían al manifestarse ruidosamente la oposición inglesa ante el enlace con un francés que además era católico. El temor que suscitaba la idea de que un casamiento entre príncipes de distinta confesión constituyera el primer paso para un cambio en las lealtades religiosas de la dinastía no era en modo alguno ilusorio. En 1562, el protestante Juan Vasa de Finlandia se fugaba con la princesa polaca católica Catalina Jagellón. En 1569, al acceder Juan al trono de Suecia, la influencia de Catalina determinaría la creación de un orden eclesiástico de sesgo católico y la reintroducción del latín en los servicios litúrgicos de las iglesias suecas. Segismundo, hijo de Juan y Catalina, sería educado como católico en Polonia a instancias de su madre, y más tarde heredaría el trono polaco. Sin embargo, en 1599 su tío Carlos (Carlos IX de Suecia) le desposeería finalmente de la corona sueca debido justamente a las reticencias que suscitaban tanto la educación polaca de Segismundo como su condición de católico. La Paz de Westfalia se caracterizaría precisamente por el hecho de no haberse fundamentado en el pacto de matrimonios dinásticos. Ese tratado fue también el primer gran acuerdo internacional de paz que hubo de establecerse en Europa sin el respaldo del Papa.

Las espectaculares cumbres que habían venido sintetizando la esencia de las relaciones principescas a lo largo del siglo XVI (como por ejemplo el encuentro diplomático del Campo del Paño de Oro, celebrado en junio de 1520) irían pasando de moda, ya que la monarquía absoluta no solo acabó distanciando a los reyes de sus súbditos, sino también a los monarcas entre sí. Creció en cambio la importancia de las instancias diplomáticas. En el siglo XV, la representación diplomática permanente era ya una costumbre bien asentada entre los principados del norte de Italia. En el siglo XVI, la necesidad de contar con «un caballero honesto que pudiera ser enviado a mentir al extranjero por el bien de su país» —como habría de observar el diplomático inglés en Venecia, sir Henry Wotton— se volvería abrumadora. En ese mismo siglo, los duques de Ferrara, Mantua y Parma contaban habitualmente,

junto con el Estado de Venecia, con representantes en París, Madrid y Praga. El papado crearía una red de nuncios durante los pontificados de León X y Clemente VII, coincidiendo precisamente con el momento en que las fuerzas de la Reforma protestante subrayaban la importancia de hacer amistades y averiguar lo que estaba sucediendo.

En 1600, la mayoría de los estados europeos situados al norte de los Alpes contaban de manera regular con una representación diplomática, circunstancia que no tardó en convertirse en el sello distintivo del sistema estatal europeo. En el proceso por el que terminaría generalizándose esta práctica no faltarían polémicas ni traspiés. Una de las cuestiones que suscitaban controversia era la de si resultaba apropiado o no que los príncipes contaran con una representación diplomática aun no habiendo establecido ninguna alianza entre sí. Otro de los dilemas consistía en saber en qué medida podía considerarse pertinente —y en caso afirmativo bajo qué circunstancias— enviar un embajador a la corte de un príncipe que no compartiera la fe del primero. El comportamiento y los privilegios de los embajadores también generaban preocupación. En los primeros años del siglo XVII, la figura del embajador permanente se convirtió en un elemento fijo de las relaciones internacionales. La presencia de los embajadores consolidaría el trato entre príncipes y resaltaría el carácter exclusivo de las prerrogativas que constituían el eje de la reivindicación de la monarquía absoluta.

No es fácil responder a la pregunta de por qué aceptaba un individuo actuar como embajador, ya que se trata de una compleja interrogante. Los embajadores no gozaban de grandes compensaciones. Por otra parte, el servicio diplomático era una forma de escalar peldaños y de poder aspirar a puestos más altos, dado que los embajadores eran personas a las que el príncipe escuchaba. Los diplomáticos habrían de ser también uno de los elementos centrales en la génesis del gran incremento que iban a experimentar los flujos de información en Europa. La longitud y la frecuencia de los comunicados diplomáticos no tardó en aumentar. Los embajadores eran parte integrante de las redes de poder y se carteaban con un gran número de personas. Don Francés de Álava, embajador de Felipe II en la corte gala de Carlos IX durante la década de 1560, le aseguraba a uno de sus corresponsales que «en esta casa nos pasamos el día y la noche sin hacer nada salvo escribir a todos los rincones de Europa». El embajador español que desempeñó su cargo en Venecia en el bienio 1587-1588 recibió mil cartas de otros

colegas españoles igualmente pertenecientes a la carrera diplomática a lo largo de ese período. Las distancias mentales que separaban a los miembros de las elites gobernantes de Europa iría reduciéndose a medida que fueran accediendo a toda esa información. La garantía de su carácter confidencial adquirió mayor importancia. El uso de códigos se hizo más habitual —y también más imperiosa la necesidad de burlarlos—. Los servidores de Mauricio de Nassau consiguieron descifrar las claves que empleaba Bernardino de Mendoza, el embajador español en París. En la década de 1590, François Viète, el matemático de Enrique IV, decodificó los mensajes cifrados españoles, desvelando los planes que tenía España en un momento crucial para la Liga Católica. Sin embargo, la inflación de la información no siempre habría de ir acompañada de un mayor conocimiento. Todo lo contrario, ya que incrementaría los recelos asociados con las intenciones de terceros.

17

LA CONFRONTACIÓN DE ESTADOS

Los primeros años del siglo XVII iban a aportar tranquilidad a todos cuantos habían quedado maltrechos a causa de las disputas religiosas, las divisiones políticas y los conflictos internacionales. El buen pulso de Enrique IV como gobernante estuvo a la altura de las muy reales divisiones religiosas que existían en Francia, puesto que sus negociadores se las ingeniaron para ofrecer a la minoría armada protestante —por medio del Edicto de Nantes de abril de 1598— las concesiones justas para granjearse sus simpatías sin perder por ello el respaldo de los monárquicos católicos moderados. Y si los edictos anteriores habían fracasado, este se las arregló para perdurar. Poco después, en mayo de ese mismo año y por iniciativa papal, Enrique IV y Felipe II firmaban un tratado de paz en Vervins, poniendo fin a tres años de guerra y a una década de injerencias españolas en Francia. La intervención militar francesa conseguiría poner en su sitio las ambiciones del duque Carlos Manuel I de Saboya, garantizándose la paz en los Alpes franceses en Lyon en enero de 1601. En agosto de 1604, la Paz de Londres terminaba con la contienda naval que había enfrentado a España y a Inglaterra. En octubre de 1606, el acuerdo logrado en Zsitvatorok concluía la tediosa guerra entre los Habsburgo austríacos y los otomanos. La Tregua de los Doce Años, rubricada en Amberes en abril de 1609, dejaba paralizado el conflicto de los Países Bajos. El imperio se hallaba en una situación de bloqueo político, pero la paz se mantenía desde el año 1555 y no había nadie que la estuviera poniendo abiertamente en peligro. Las tierras de los Habsburgo austríacos se estaban viendo sometidas a tensiones procedentes de distintas direcciones, y esas tiranteces irían convergiendo hasta generar una serie de crisis. Y no obstante, incluso entonces, en la década anterior al año 1618, se seguía teniendo la impresión de que era posible resolver los problemas mediante pactos acordados a puerta cerrada.

Jacques-Auguste de Thou, presidente del Parlamento de París y bibliotecario de Enrique IV, interpretaría que todos estos acontecimientos ofrecían un buen fundamento para la reunificación de la Cristiandad. El impulso para esa reunificación no iba a venir de los aposentos pontificios, ni de los del emperador, como tampoco había que esperarlos de la celebración de un concilio eclesiástico ni de un cónclave de teólogos. Tendría que ser un logro de los estados, los intelectuales y los diplomáticos cristianos. Todos ellos deberían trabajar lejos de las candilejas, sin procurar el respaldo público, con callada discreción y paso a paso, poniendo en práctica la lección de prudencia que enseña el estudio de la historia. Como ya hicieran en su momento quienes habían negociado los tratados anteriormente mencionados, estos actores deberían ir propiciando la reconciliación en torno a aquellos puntos de la doctrina cristiana en los que todo el mundo se mostraba de acuerdo. En diciembre de 1603, el católico de Thou escribía una carta de felicitación al rey protestante Jacobo VI de Escocia por su ascenso al trono inglés. Le ofrecía al monarca un ejemplar del primer volumen de su historia de las guerras civiles francesas (la *Historia sui temporis*). En el prefacio de la obra (que no solo estaba dedicada a Enrique IV sino que constituía una justificación política de corte clásico del pluralismo religioso impulsado por el Estado) se señalaba que el Edicto de Nantes era un modelo de cómo acabar con las guerras civiles mediante el ejercicio de un buen gobierno. «La conversación moderada y [...] las conferencias pacíficas» logran más que «las llamas, el exilio y la proscripción». En su respuesta, Jacobo respaldaba esta percepción. Su ánimo nunca había sido, decía, «de carácter sectario ni opuesto al bienestar de la Cristiandad». No existía «empeño más importante ni valioso» que el del «consuelo y la paz universal de la Cristiandad».

El bibliotecario de Thou había forjado un grupo de expertos en el que se daban cita diversos eruditos convencidos de que un entendimiento más sutil tenía la capacidad de resolver las divisiones de índole confesional, exacerbadas por el azuzamiento del fanatismo religioso. Jacobo dedicaría su tiempo a tender puentes que pudieran salvar las divisiones confesionales y nacionales. En 1603, «la bendita unión, o mejor, reunificación, de los dos poderosos, célebres y antiguos reinos de Inglaterra y Escocia, juntos bajo una misma corona imperial», se convirtió en uno de los modelos a seguir. Un año después, la Conferencia de Hampton Court, en la que se intentó convencer, aunque sin éxito, a los obispos ingleses de que estudiaran seriamente las demandas

de reforma de los puritanos, se constituía en un segundo modelo. Ambas iniciativas fueron blanco de algunas críticas, pero el rey continuó adelante. En el ámbito internacional, tanto la controversia generada por el Interdicto papal de Venecia (1606-1610) como las críticas vertidas contra las justificaciones que defendían, con el impulso de los jesuitas, la tesis de que el Papa debía disfrutar de un poder indirecto sobre el mundo laico vendrían a alentar las esperanzas del soberano inglés. Los católicos de honda convicción galicana, y también los protestantes moderados de Francia y Holanda, consideraban que la dirección en que se encaminaba la Iglesia de Inglaterra era una posible forma de salir del atolladero: una Iglesia estatal de voluntad incluyente y un gobierno episcopal carente de una autoridad opresiva. Jacobo lograría apoyos en lugares insospechados. En Rakow, Jerónimo Moscorovius dedicaría su traducción del catecismo unitario al rey inglés, explicando en ella que los unitarios siempre habían juzgado que las controversias cristianas eran contrarias a la letra de las Escrituras. Importantes figuras del patriarcado ortodoxo griego establecieron contacto con Jacobo, al ver en él a un aliado capaz de protegerles de los misioneros católicos y de los enviados que el Papa mandaba al imperio otomano. El astrónomo imperial Johannes Kepler dedicaría a Jacobo su obra titulada *Harmonices mundi* (La armonía de los mundos), recordando en ella «la gran atención que el príncipe de la Cristiandad concede a los estudios divinos». Los eruditos hacían cola para presentar métodos que pudieran reducir la religión cristiana a un conjunto de doctrinas que, estando refrendadas por las Escrituras, pudieran suscitar tanto la adhesión de los protestantes como la de los católicos.

La Cristiandad se había convertido en una quimera para los irenistas —esto es, para quienes se esforzaban en reconciliar las diferencias religiosas reinantes en Europa—. Y lo era debido a que el fundamento de sus aspiraciones descansaba en una serie de actos de Estado y de gestiones diplomáticas que tendían más a diferir las tensiones político-religiosas de la época que a resolverlas. Uno a uno, todos esos acuerdos irían quedando en papel mojado o revelarían ser meramente irrelevantes. Los diplomáticos de Jacobo lo tuvieron muy fácil para inducir a las partes implicadas en la disputada crisis sucesoria de Jülich-Cléveris a firmar una paz negociada (Xanten, 1614), pero no eliminaron las raíces del conflicto. Los diplomáticos de Jacobo también consiguieron sentar en torno a una mesa a los representantes de Dinamarca y Suecia, que rivalizaban para alzarse con la hegemonía en el Báltico, propi-

ciando que firmaran el acuerdo de paz de Knäred en 1613, pero la enemistad entre ambos países no se disipó. En el año 1616, después de que las tensiones y los esporádicos brotes de guerra en Francia pusieran en peligro la Paz de Nantes, el enviado inglés, sir Thomas Edmondes, negoció la reconciliación entre el príncipe de Condé, los nobles hugonotes y la reina madre, María de Medici. En 1617, tanto la reina María como Luis XIII iniciaron el proceso de reinstauración del catolicismo en el principado de Bearne. En octubre de 1620, la triunfal entrada del rey en esa región daría pie a la reanudación de los choques con los protestantes, hostilidades que terminarían desembocando, aunque sin resultados concluyentes, en el Tratado de Montpellier de 1622.

Entretanto, la Paz de Zsitvatorok entre los otomanos y los Habsburgo austríacos quedaría abierta a distintas interpretaciones desde el momento mismo de su firma, ya que ambas partes acusaban a la contraria de obrar con mala fe y no atenerse a las cláusulas del pacto. Quien fuera embajador de Jacobo ante el imperio entre los años 1612 y 1613, sir Stephen Sieur, vería constantemente bloqueados sus esfuerzos por lograr la reconciliación de las distintas facciones del Reich. En 1618 se publicaba en Londres, con el título de *The Peace-Maker*, un panegírico favorable a la paz que iba dedicado al rey Jacobo I de Inglaterra. El rey había paseado una rama de olivo por el conjunto de las Islas Británicas (incluso en Irlanda, «esa rebelde proscrita»). No obstante, otras disputas del continente habían hallado feliz resolución. El texto del *Peace-Maker* no mencionaba que los bloques de las potencias protestante y católica habían empezado a dominar una vez más la escena internacional. Se trataba de una realidad que se haría patente en la represión del levantamiento católico surgido ese año en la Valtelina, el importantísimo paso de montaña que permitía cruzar los Alpes a los Habsburgo españoles y que unía el lago de Como con el río Eno. Además, el autor del *Peace-Maker* tampoco supo prever el resultado de la rebelión bohemia ocurrida también ese mismo año, resultado que, al no renovarse la Tregua de los Doce Años en 1621, se concretaría en el desbaratamiento de los planes de concordia de Jacobo.

Pero no es ya que las reconciliaciones de principios del siglo XVII fuesen una quimera, es que tampoco lograron fomentar la triple ilusión de que se estuviera a punto de conseguir resolver los problemas planteados por el estallido de un conflicto a gran escala en la Europa central (como sucedería en 1618); de que las medidas políticas y diplomáticas que se habían revelado útiles en el pasado pudieran volver a funcionar;

y de que un alto personaje decidido a instaurar la paz pudiese reconstruir la Cristiandad respaldado por un Estado cristiano. Lo sucedido en la década de 1620 había probado que ninguna de las estrategias imaginadas había tenido el desenlace previsto. En 1618 nadie podía haber vaticinado que fuera posible expulsar de su reino a un soberano (como pasó en Bohemia) ni que eso mismo pudiese realizarse por la fuerza militar y desposeyendo de sus tierras al monarca (según se había comprobado en el Palatinado), y que para colmo se hiciera ejecutando o enviando al exilio a sus partidarios. Nadie había llegado a imaginar que los protestantes franceses pudieran ser emasculados desde el punto de vista militar (en la Paz de Alais, firmada en 1629), o que pudieran confirmarse los términos establecidos en el Edicto de Nantes y quedar reducidos pese a ello a la condición de única salvaguarda legal de los hugonotes frente a la creciente vulnerabilidad de sus privilegios. Nadie había alcanzado a predecir que el ejército español acantonado al sur de los Países Bajos pudiera vencer a los holandeses en la década de 1620; que los equilibrios de fuerzas que enmarcaban en el Reich las relaciones entre el emperador y los príncipes pudiesen experimentar un vuelco de ciento ochenta grados por medio de un conjunto de acciones militares; o que el emperador Habsburgo de Austria tuviese la oportunidad de comportarse como un príncipe soberano tanto en el imperio (gracias al Edicto de Restitución de 1629) como en las tierras de sus antepasados. Los más serios movimientos de oposición vividos a lo largo de la primera mitad del siglo XVII diferían de las pugnas de finales del XVI debido a que no solo se trataba de impulsos de reacción a todos esos acontecimientos que habían pillado desprevenida a la gente, sino que eran acciones de retaguardia llevadas a cabo por individuos desesperados que trataban de aferrarse a los valores de las mancomunidades políticas cristianas y de defender sus propias posiciones frente a todo cuanto presentara a sus ojos el cariz de un atentado contra su integridad religiosa.

El papel de las virtudes políticas en un mundo peligroso

La soberanía y la razón de Estado habían acabado triunfando sobre la lógica en que se sustentaba la existencia de la mancomunidad política cristiana. ¿En qué posición dejaba eso a quienes creían que la cuna, la

educación, el rol social y la experiencia religiosa les otorgaban un legítimo derecho a la *vita civilis*, esto es, a desempeñar un papel en el Estado? También ellos se habían visto sacudidos por las turbulencias subsiguientes a las medidas políticas adoptadas con posterioridad a la Reforma. Habían comprendido lo difícil que resultaba adecuar las convicciones personales y los dictados de la conciencia con las exigencias derivadas del ejercicio de un cargo. Se les había atacado en público por sus hechos y sus afirmaciones. Habían prestado respaldo a distintas causas políticas y terminado desilusionados, bien por sufrir el abandono de sus líderes, bien por asistir a un desenlace de los acontecimientos totalmente distinto al esperado. Necesitaban analizar el mundo con nuevos ojos.

Y eso era precisamente lo que Justo Lipsio les ofrecía. Era el pensador más leído e influyente de esas décadas. Fue durante un tiempo rector y figura descollante de la nueva universidad holandesa de Leyden, institución en la que habría de publicar su *De constantia* en 1584. Ese texto adoptó la forma de un diálogo en un jardín, un *locus* familiar para un digno retiro. Al resaltar el valor de la constancia, Lipsio se apoyaría en Séneca para mostrar a sus contemporáneos que la forma de quedar libre de los hondazos y punzadas de la extravagante fortuna (*publica mala*) consistía en adoptar hacia ellos una actitud desapasionada (la *apatheia* estoica). Es Dios, dice, quien nos envía las guerras y los desastres como otros tantos instrumentos con los que castigarnos u ofrecernos recompensas, de modo que sus vicisitudes han de aceptarse con el impertérrito realismo del estoico. El hombre virtuoso (*vir virtutis*) posee la «inconmovible fuerza de una mente que no cede ni a la euforia ni al abatimiento por causa de las circunstancias externas o fortuitas». Obediente a las potencias que existen en el mundo, la persona virtuosa cultiva una vida interior basada en la reflexión, permaneciendo de este modo fiel a sí misma.

En los *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex* (Seis libros de la política o Doctrina civil), publicados en 1589, el autor se afana en mostrar las formas de reflexionar acerca de la vida política. El texto es un laberinto de citas de Tácito (Montaigne hablará de «sus eruditos y laboriosos mimbres»). El propio Lipsio invita a sus lectores (pues se negaba a escribir en cualquier otra lengua que no fuese el latín, ya que sus consejos iban dirigidos a las elites) a utilizar la obra al modo de un tesauro de máximas dictadas por el sentido común, como un manual organizado de tal forma que la tarea de seleccionar los pasajes que más puedan ajustarse a su situación recaiga sobre ellos mismos, lo que les

obliga a desarrollar esa «constancia» personal que tanto promueve el escritor —una constancia, recordémoslo, que ha de entenderse en el sentido de un distanciamiento de los poderes fácticos del mundo—. Los lectores atentos descubrirán que su recomendación viene a redundar en una defensa de la razón de Estado revestida con los atavíos de la moral. Era mejor «soportar» (*ferre*) que «derrocar» (*auferre*) a los gobernantes. «La guerra civil es peor y trae más miseria que la tiranía», declaraba. No resultaba imprudente que un príncipe mintiese, con tal de que lo hiciera «con moderación y para un buen fin». En el terreno de la diplomacia, lo que sugiere Lipsio es que «el príncipe puede tener que tratar [...] en ocasiones con un zorro, y deberá serlo él también, sobre todo si el bien público y el beneficio general [...] así lo exigen». El disimulo se presenta en el marco de una moralidad política en la que el fin (la estabilidad y el orden) justifica los medios y en la que el ciudadano es un mero espectador. ¿Han de aplicarse las máximas de la prudencia y la virtud a un príncipe que «tolera» una religión diferente a la que profesa su Estado? La experiencia indica que la discrepancia religiosa ha desgarrado a la Cristiandad. En una frase que más tarde habría de lamentar, Lipsio escribe lo siguiente: «en este ámbito no hay lugar para la clemencia: quemad, mutilad, pues es mejor cercenar un miembro que permitir que el cuerpo entero vaya derecho a la ruina». Al mismo tiempo, Lipsio reconoce que las circunstancias podían llegar a un punto en el que la virtud política dictara lo contrario. En el momento en que la disidencia amenazara con demoler el Estado, lo mejor era darle un cierto margen de libertad —siempre y cuando no perturbara la estabilidad política—.

Las ideas de Lipsio no tardaron en pasar a formar parte de la corriente de pensamiento dominante, dando lugar al surgimiento de un enfoque político concreto. Sus imitadores franceses (entre los que se contaban algunos de los integrantes del círculo de Jacques-Auguste de Thou) se distanciarían del populismo asociado con las guerras de religión, creando para sí un universo de salón en el que la política quedó convertida en un mentidero para iniciados. «Nos hallamos entre leales amigos. Creo que lo que aquí se dice no traspasa los umbrales de la puerta», escribirá Guillaume du Vair en su diálogo titulado *De la constance et consolation des calamitez publiques* (1594), un verdadero plagio de la obra de Lipsio. El *Honnête Homme* (1630) de Nicolas Faret terminaría elaborando el estereotipo del comportamiento a observar por quien quisiera ser ciudadano en una monarquía absoluta. El subtítulo

de la obra —*L'art de plaire à la Cour*— mostraba, ateniéndose a los preceptos que Lipsio había sentado, el modo de sortear los escollos de un mundo dominado por las falsas amistades y la adulación sin que el interesado dejara de ser fiel a sí mismo. Los amantes del teatro londinenses recibieron el obsequio de la *Tragedia de Hamlet* (1601), cuyo protagonista pondrá a prueba, al regresar a la corte danesa, la actitud estoica de la que él mismo se ha impregnado en Wittenberg, junto con su amigo el estudiante Horacio. Cuaderno en ristre, el príncipe Hamlet irá cotejando minuciosamente su constancia con la constatación de su ausencia en el comportamiento de su madre. Y a medida que la trama va desarrollándose, Hamlet comenzará a plantearse preguntas sobre la nobleza del suicidio, ocultará su hondo pesar íntimo y recurrirá al disimulo para poner al descubierto la culpabilidad de aquellos de quienes recela.

Tras esta nueva política se agazapa un discurso relacionado con el secretismo. Al convertirse Enrique IV al catolicismo, Louis Dorléans, crítico del rey y perteneciente a la Liga Católica, se quejaría de que el monarca se conducía como una ostra, pues «únicamente se abre cuando y ante quien le complace hacerlo». Uno de los talentos políticos cuya necesidad empezaría a aflorar en esta época sería el de saber cuándo hablar y cuándo morderse la lengua. En 1612, Alessandro Anguissola, consejero de Carlos Manuel de Saboya, presentó al duque un capítulo de su libro titulado *Sobre el buen gobierno de los príncipes*. Rotulado «Sobre el disimulo», el apartado venía a justificar las razones que inducían al autor a sostener que, para un príncipe, la esencia del buen gobierno consistía en distanciarse de cuantos le rodeaban, de modo que su conversación estuviera explícitamente enfocada a *no* revelar sus verdaderos pensamientos. El jesuita español Baltasar Gracián y Morales advertía a sus lectores que «el oído [es] puerta segunda de la verdad y principal de la mentira»: «La verdad ordinariamente se ve, extravagantemente se oye; raras veces llega en su elemento puro, y menos cuando viene de lejos». El disimulo era como la tinta que emplea el calamar para defenderse, una forma de preservación individual.

El alcance sistémico del disimulo hacía muy difícil que los diplomáticos europeos pudieran interpretar adecuadamente las contradictorias señales que recibían. Se sospechaba siempre que las personas que ejercían la autoridad actuaban movidos por razones mestizas y que por consiguiente tenían proyectos ocultos. Se había dejado de creer que decían lo que pensaban o que pensaran lo que decían. Esta es la

razón de que Thomas Middleton optara por presentar de esa guisa el arte diplomático en *A Game at Chess* (1624). La partida resulta ser un intercambio de faroles y de falsos envites de réplica con el que se intenta reflejar las relaciones diplomáticas que mantenían por esa época Londres y Madrid. Entre los personajes que intervienen en el drama destaca la presencia de un traidor peón de rey, un alfil chaquetero y un caballo negro tallado con los perfiles de Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar y embajador español en la corte de san Jacobo. El elemento medular de la sátira de Middleton es el de los elementos que integran la virtud política.

«Pax Hispanica»

El artista holandés Adriaen Van De Venne pintaría en torno al año 1616 una escena en la que puede verse a un gran grupo de figuras —entre las que destacan las del archiduque Alberto de los Países Bajos y su antiguo enemigo, el príncipe Mauricio de Nassau— disfrutando animadamente de una merienda campestre con la cabeza descubierta y distintos instrumentos musicales a mano. Los campos están labrados, dado que las fuerzas militares que se aprecian en segundo plano se encuentran en posición de descanso. El cuadro es una alegoría de la Tregua de los Doce Años, pacto con el que llegarían a su apoteosis los veintitrés que median entre 1598 y 1621 y que han acabado conociéndose con el nombre de *Pax Hispanica* debido a que en ellos España trató de propiciar un acercamiento a sus enemigos. Pese a lo festivo de la imagen que ofrece el pintor, las gestiones diplomáticas que subyacen a los diversos acuerdos de paz de la época eran tortuosas, puesto que venían a equivaler en todos los casos al reconocimiento de una derrota. La *Pax Hispanica* fue una paz tibia, un breve interludio trufado de constantes hostilidades soterradas.

En estos años, el carácter indispensable del corredor militar que el imperio español (el «camino español») empleaba para acceder al norte de Europa se hizo más acusado, dado que las rutas marítimas del Atlántico continuaban hallándose expuestas al pillaje de los corsarios. El control que los españoles ejercían en las Islas Baleares y el Elba permitía proteger las vías navales del Mediterráneo occidental. Las tropas españolas habían ocupado en 1570 el enclave costero del marquesado de

Finale, adquiriéndolo directamente en 1602 mediante un pago en efectivo. Génova era una república pro-española. El eje administrativo y militar del camino español se encontraba en el ducado de Milán. Pedro Henríquez de Azevedo y Álvarez de Toledo, conde de Fuentes, aumentó la férrea sujeción militar que España ejercía sobre el ducado y los territorios limítrofes (Mantua, Parma y Monferrato). Desde Milán, el conde de Fuentes amenazó al ducado de Parma con una eventual ocupación, colocó una guarnición en la Plasencia italiana y concretó en 1600 una alianza con el más oriental de los cantones suizos, el de los Grisones (formado por las Tres Ligas, la Liga de la Casa de Dios, la Liga de las Diez Jurisdicciones y la Liga Gris), cuyo nombre derivaba de las alianzas locales en que se fundaba su gobierno (apoyado sobre todo en la Liga Gris, así llamada por el color de la vestimenta del pueblo). Esto permitiría que las tropas españolas atravesaran los Alpes por la Valtelina. La significación de este último paso de montaña como activo estratégico del imperio se incrementaría después de que el ducado de Saboya cediera a Francia un conjunto de territorios que otorgaban a ese país la posibilidad de cerrar a voluntad los corredores alpinos occidentales que atravesaban el paso del Pequeño San Bernardo o el del Mont Cenis y llegaban hasta Annecy o Chambéry para cruzar más tarde el Ródano por el Puente de Grésin y penetrar en el Franco Condado.

No resultaba fácil interpretar correctamente las intenciones españolas, dado que la propia España se mostraba vacilante respecto de la conveniencia de adoptar o no una prudente estrategia de paz. El testamento de Felipe II disponía que su hijo Felipe III (que le sucedió en 1598) debía continuar la guerra iniciada en los Países Bajos. Felipe III se había iniciado en los meandros de la gobernación a la temprana edad de quince años. Serio, piadoso y poco dado a servir de inspiración a quienes le seguían, Felipe III pondría en manos de un valido, es decir, de alguien perfectamente al corriente de la voluntad del monarca (y que gozaba de su «privanza», es decir, de su gracia y confianza —de ahí el sinónimo de «privado» del rey—) la gestión rutinaria del imperio. En este caso el valido fue Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, conde (y duque en 1599) de Lerma. El rey no asistía a los consejos de Estado y no estaba al tanto del tráfago diplomático. Las dudas relacionadas con el tiempo que habría de conservar Lerma su influencia en la corte se acentuaron hasta rayar con la total incertidumbre al incrementarse los titubeos sobre la pertinencia e interés de la *Pax Hispanica*. Algunos argumentarían que lo más prudente sería aceptar un acuerdo

de paz fundado en términos razonables. Por otra parte, decían otros, si ese acuerdo llegaba a poner en peligro la protección del catolicismo y se revelaba incapaz de garantizar la integridad del imperio español, había que concluir que la mejor forma de defensa era el ataque. Muchas de las personas que se habían formado en el servicio a Felipe II creían que la paz mermaba la reputación de España. Estas personas señalaban que la degradación de las posesiones coloniales y los activos económicos de España se hallaba en relación directa tanto con la competencia de holandeses, ingleses y franceses, decididos a garantizar su hostil presencia en las costas de Brasil, como con el hecho de que los holandeses y los ingleses estuviesen efectuando al mismo tiempo una labor de zapa en el imperio portugués de Extremo Oriente.

Había también quien pensaba que la solución a los dilemas de España residía en el surgimiento de un «proyecto» (o «arbitrio») —un elemento cuya importancia habría de parecerles en ocasiones lo suficientemente grande como para pedir que no se expusiera más que en privado ni circulara de ningún modo, salvo en forma de manuscrito—. De hecho, la proclamación impresa de las virtudes del remedio elegido era parte de la estrategia concebida por los defensores del proyecto para granjearse el interés del público. Estos abogados del arbitrio aprovechaban en su beneficio la percepción de declive moral generada tras los recientes brotes de peste vividos en España. La «reforma» nacional era el argumento que acompañaba a la «reputación» internacional —y de hecho ambas consideraciones venían a confluir en el debilitamiento de la paz de Lerma—. Don Baltasar de Zúñiga, que se encontraba en Praga, regresó a Madrid en julio de 1617 para ocupar un escaño en el Consejo de Estado. Don Baltasar era el adalid de todos cuantos pensaban que la *Pax Hispanica* había hecho demasiadas concesiones. Él inclinaría la balanza para que España interviniera en Bohemia y la Europa central, primero, y reanudase después, en la primavera de 1621, la guerra contra los holandeses. Ese mismo año moría Felipe III, sucediéndole en el trono su hijo de dieciséis, Felipe IV. Zúñiga trabó amistad con el heredero y le congració con su propio sobrino, don Gaspar de Guzmán (el conde-duque de Olivares), haciéndolo entrar al servicio del monarca. Felipe IV dio instrucciones a sus secretarios diciéndoles que todos los documentos que requirieran la firma del soberano debían pasar por las manos de Olivares. Y este último convertiría los temas de la reputación y la reforma en un programa destinado a preservar la hegemonía de los Habsburgo españoles.

Uno de los factores que vino a añadir aún más incertidumbre a la situación fue el asociado con el hecho de que las medidas políticas no se adoptaran únicamente en Madrid. Cuatro días después de la Paz de Vervins, Felipe II confería su derecho a la gobernación de los Países Bajos a su hija mayor, Isabel Clara Eugenia, y a su prometido, su sobrino el archiduque (y ex cardenal) Alberto de Austria. Mediante una cláusula secreta del acuerdo, ambos aceptaban mantener un ejército español en Flandes a las órdenes de un general español, con la añadidura de que en su contrato matrimonial los esposos Isabel y Alberto se comprometían a recuperar las provincias perdidas de los Países Bajos. Por mucho que contaran con una corte propia y una notable influencia, lo cierto era que Madrid conservaba las riendas en todas las cuestiones de carácter estratégico y militar. Sin embargo, las cosas no salieron de ese modo. El archiduque contaba con la ventaja de operar sobre el terreno y decidió dirigir personalmente los asuntos. Él fue quien planeó el sitio de Ostende (entre julio de 1601 y septiembre de 1604: un «largo carnaval de muerte», ya que en los fosos de asedio fallecieron 35.000 hombres) y quien entabló una serie de conversaciones directas con Inglaterra y los holandeses. Tras diferir hasta el último momento viable la rúbrica de la tregua, se dice que Felipe III había exclamado: «hondamente grabada en mi conciencia se afianza la idea de que tan pronto como acabe esta tregua me veré en condiciones de hacer la guerra».

Había también estimaciones encontradas en relación con la solidez económica del imperio español y su voluntad de movilizar recursos. El diplomático inglés George Carew decía que España era «un gigante inestable». Las pruebas, en un sentido y en otro, eran ambiguas hasta para quienes ocupaban un cargo en el seno de la administración española. A pesar de la bancarrota, Felipe II había enviado dos nuevas armadas a luchar contra Inglaterra —una en 1596 y otra en 1597—, y en la última, casi tan grande como la de 1588, el rey había mandado 136 barcos, trece mil hombres y trescientos caballos. En 1601, Felipe III también habría de organizar una última armada, igualmente infructuosa. En los cuatro años que median entre 1596 y 1600, el mantenimiento de la cúpula militar de Flandes supuso un coste superior a los sesenta millones de florines, y sin embargo, debido al montante de los préstamos asumidos y a los gastos de la nueva corte de Bruselas, solo una pequeña parte de ese dinero acabó llegando a las fuerzas estacionadas sobre el terreno. Al no recibir su salario, las tropas se amotinaron. Los personajes de la época vigilaban la llegada de los carga-

mentos de plata venidos del Nuevo Mundo: en 1600, la tercera flota argentífera del año arribó a puerto con ocho millones de ducados, logrando que los ingresos netos de la corona se elevaran ese año a unos cuatro millones de ducados, cantidad suficiente (como habría de señalar uno de los consejeros del rey) «para ocuparse adecuadamente de las cosas». Al mismo tiempo, no obstante, un devastador brote de peste vino a diezmar la población de algunas zonas de Castilla. En junio de 1602, el gobierno español emitía una tirada de monedas de cobre de nuevo cuño (el vellón) destinadas a la realización de transacciones de escaso valor. Sin embargo, el valor facial de estas monedas era mayor que el del peso del metal de que estaban hechas. Los franceses y los holandeses se dedicaron entonces a acuñar monedas falsas, pasándolas de contrabando a la península y obteniendo un beneficio al cambiarlas por plata. Lo que se produjo en consecuencia fue un nuevo perjuicio para la capacidad de recaudación de impuestos de Castilla. En 1607, España comenzó a gastar a crédito los ingresos que tenía calculado obtener hasta el año 1611, generándose un nuevo impago. Lo único que consiguió mantener al ejército de Flandes acantonado en la región fue el acuerdo establecido en 1608 con un sindicato de banqueros genoveses. En la época, eran muchos los que asumían que la paz se debía al agotamiento de España, pero nadie sabía cuánto tiempo necesitaría el país para recuperarse.

Las incertidumbres llevaron a la indecisión, lo que no deja de ser una respuesta lógica a un mundo desconcertante. Y no habrían de ser solo las habituales demoras de Felipe III las que se interpretaran como un síntoma de indolencia. Jacobo I también exasperaba a cuantos le servían por dejar constantemente las cosas para más tarde. Sin embargo, los retrasos daban a otros ocasión de manipular la incertidumbre reinante en beneficio propio. Los Países Bajos Españoles se convirtieron en un imán para los católicos desplazados de Francia, el norte de los Países Bajos y las Islas Británicas. Haciendo gala de un notable exceso de optimismo, estos últimos afirmaban que existían grandes posibilidades de derrocar a Jacobo I, mientras en el imperio y el ducado de Baviera los confesores, los clérigos animados por los principios del Concilio de Trento y los administradores de las tierras de la Iglesia abogaban por la realización de proyectos destinados a reintroducir el catolicismo en Alemania.

En Inglaterra, en las Provincias Unidas y en las pequeñas cortes calvinistas de Alemania, la paz no tardó en suscitar distintos tipos de

debates. Durante la segunda mitad del siglo XVI, la política internacional puesta en práctica en la Europa occidental había terminado por ahormar el criterio tanto de los responsables políticos como de los mandos militares, induciéndoles a dar carta de naturaleza a la sensación de que existían dos poderosos bloques religiosos en conflicto. Estos personajes consideraban que los Habsburgo españoles constituían una amenaza para la integridad del protestantismo, una amenaza que no solo exigía mantener una vigilancia permanente sino asestar también un golpe preventivo cuando las circunstancias se revelaran propicias. La «causa protestante» surgía de las vivencias que tenía la gente en los planos educativo, religioso, militar, diplomático y familiar, viéndose reforzada con el intercambio de cartas y la lectura de libros. En Inglaterra, Francis Walsingham, Philip Sidney —tercer conde de Leicester— y el conde de Essex eran de la misma opinión que Philippe Duplessis-Mornay, que se encontraba en la corte del rey Enrique de Navarra. La constancia que todos ellos practicaban difería de la que recomendaba Lipsio, pues se hallaba impregnada de una doble creencia muy particular: por un lado la de que las fuerzas de la «iniquidad» (término que empleaba Duplessis-Mornay para referirse al anticristo) acechaban al mundo envueltas en los colores de los Habsburgo y, por otro, la de que solo mediante una intervención armada podrían ellos mismos brindar amparo a la «fortaleza del santuario de Dios». Estos personajes sabían que lo más probable era que se hallaran en minoría en las mesas de los consejos de los príncipes protestantes. De hecho, los calvinistas eran los que más especialmente cultivaban la convicción de pertenecer al escaso número de los justos, a la minoría de los llamados a ver finalmente corroborada su virtud. Y al perder la batalla dialéctica (como manifiestamente ocurriría con la instauración de la paz), tratarían de hallar refuerzos en las filas de quienes se sentían excluidos de los círculos más influyentes del Estado.

En Inglaterra, la paz con España determinaría que los parlamentos de Jacobo I introdujeran en sus debates y controversias las cuestiones relacionadas con los asuntos exteriores. En la década de 1620 serían los objetivos de la política exterior y el sesgo que los Estuardo imprimieron a la misma los que permitieran que un minoritario coro de politizadas voces puritanas se movilizara para presionar al rey. En los períodos de tensión internacional, las congregaciones inglesas de convicciones puritanas celebraban jornadas de ayuno junto con sus correligionarios calvinistas de Francia y los Países Bajos. También recaudaban

fondos para llevar consuelo a determinados lugares y personas. En las universidades y en los colegios de abogados de Londres, los estudiantes que profesaban ese mismo tipo de opiniones andaban a la caza de nuevos héroes en los que cifrar sus esperanzas (encontrándolos, por ejemplo, en los hijos del rey Jacobo: primero en el príncipe Enrique y más tarde, tras morir este en noviembre de 1612, en la princesa Isabel, que al año siguiente se prometería con Federico V del Palatinado).

El descentralizado gobierno de la joven República holandesa ofrecía buenas oportunidades a todos aquellos que se opusieran a la Tregua de los Doce Años. Las clases políticas de dicha república (los «regentes», o los miembros de las oligarquías de las pequeñas poblaciones que nutrían de delegados a los Estados Provinciales y a los Estados Generales) tenían puntos de vista diferentes. Se necesitaría tiempo y paciencia para llegar a un diagnóstico común. Johan van Oldenbarnevelt haría gala de sus dotes negociadoras, primero como *Pensionaris* o funcionario sujeto a estipendio del ayuntamiento de Rotterdam, y más tarde como abogado defensor de los Estados Provinciales de Holanda —que asumían la parte del león en los presupuestos militares holandeses—. Van Oldenbarnevelt era, como habrían de declarar los estados de Holanda el 13 de mayo de 1619, poco antes de su ejecución, «un hombre de gran oficio, capacidad, memoria y prudencia». Oldenbarnevelt había empleado todas esas aptitudes para negociar la tregua que en 1609 había permitido a Holanda preservar sus intereses comerciales, y lo había hecho con el argumento de que dichos intereses no ponían en peligro la integridad de la república. Mauricio de Nassau, llamado a convertirse más tarde en príncipe de Orange, no quedó convencido de la exactitud de ese planteamiento. España podría volver a fortificar sus posiciones. Las provincias interiores (en las que él mismo ejercía el cargo de estatúder) quedarían expuestas. Y al desperdigarse los regimientos (en los cuales se fundaba parcialmente el respaldo con el que se afianzaba en el poder) se perdería la experiencia militar de toda una generación.

Lo que sucedió, no obstante, fue que la disputa asociada con el establecimiento de la tregua hubo de dirimirse en otro terreno. Si bien la expresaban con gran cautela en el lenguaje teológico de la época, ni Oldenbarnevelt ni la mayoría de los regentes de Holanda y Zelandia escondían en modo alguno la simpatía que les inspiraban los puntos de vista del pastor de Amsterdam, Jacob Hermanszoon (más conocido por Arminio, la versión latinizada de su apellido). Las cuestiones implicadas venían a incidir directamente en el meollo mismo de todo

aquello por lo que había luchado la Iglesia calvinista holandesa durante la revuelta: la predestinación calvinista, y con ella la nación divina y el derecho de la Iglesia a excomulgar a quienes no vivieran en concordancia con la pureza doctrinal. Arminio fallecía el año en que se firmaba la tregua. El año anterior, sus partidarios (la «hermandad remonstrante» —del latín *remonstrare*, protestar—) habían presentado una petición en cinco artículos a los estados de Holanda y Frisia. Defendían la tesis de que Arminio tenía derecho a arrojar dudas sobre la estricta interpretación calvinista de la predestinación, máxime en una sociedad política en la que la Iglesia del Estado no era una Iglesia estatal. Los planteamientos de los «remonstrantes» (los seguidores de Arminio) y los «contra-remonstrantes» irían arraigando en los círculos de la culta y bien informada, aunque insegura, sociedad holandesa a través de toda una serie de sermones, debates, pasquines y hojas volanderas, por no mencionar las conversaciones mantenidas en los comedores dominicales. Se saquearon iglesias, se hostigó a los ministros religiosos y finalmente —el 23 de agosto de 1618— se arrestó, por orden de los Estados Generales, al propio Oldenbarnevelt (que pertenecía al movimiento remonstrante), junto con varios de sus seguidores (entre los que destaca la figura del jurista Hugo Grocio). Ocho meses más tarde, Oldenbarnevelt era decapitado después de que una comisión de los Estados Generales le declarara culpable de crímenes contra la «generalidad», dado que así, como grave delito, habían interpretado las consecuencias —que sus juzgadores entendían ahora peligrosas— derivadas de la tregua que el ajusticiado había negociado en 1609. Londres, París y Madrid siguieron estos acontecimientos con la máxima atención. El conde-duque de Olivares extrajo de ellos la moraleja de que el año 1621, es decir, tan pronto como expirara la tregua, podía constituir una inmejorable oportunidad de reanudar la guerra contra la dividida República de los Países Bajos.

En la Europa protestante había también otras personas —además de los políticos, los cortesanos y los soldados— que creían que no podía confiarse en España y que era preciso atacar al imperio español mientras todavía se hallara debilitado. Dichas personas ofrecían sus servicios en el terreno del espionaje y de los conocimientos prácticos, circunstancia que determinaría el desencadenamiento de alertas de seguridad y la puesta en marcha de diversas confabulaciones. Algunas de esas conjuras fueron verdaderamente reales y peligrosas, mientras que otras no pasaron de meras elucubraciones calenturientas. La Conspiración de la pól-

vora (del 5 de noviembre de 1605) fue un atentado terrorista destinado a descabezar al gobierno inglés a fin de sustituir al rey Jacobo I por su hija Isabel, a quien posteriormente se intentaría entroncar con la familia real española, convirtiéndola además al catolicismo. El conspirador, Guy Fawkes, había pasado una década en el ejército de Flandes y sabía bien lo que podía conseguirse con la pólvora. Más especulativa sería la maquinación en la que intervinieron Philippe Duplessis-Mornay, Henry Wotton y otros tras la controversia del Interdicto veneciano. El plan consistía en valerse de los emigrados y los descontentos que poblaban Venecia para urdir una revolución. En enero de 1617, Thomas Edmondes sería uno de los que se conjuraran con Walter Raleigh para lanzar un ataque contra Génova so pretexto de una expedición destinada a buscar oro en las Guayanas. La intriga no fue ningún chiste, siendo uno de los elementos centrales en el juicio y posterior ejecución (en 1618) de Raleigh, ya que este acabaría implicando a sus cómplices en la conspiración. Con todo, resulta imposible saber qué parte de verdad se hallaba tras el informe de un complot urdido para llenar de barriles de pólvora un barco en Holanda, llevar dicho cargamento hasta Hertogenbosch (Bolduque en castellano), y después hacer saltar por los aires las puertas de la ciudad —aunque, en cualquier caso, hemos de recordar que en el año 1621, Bruselas concedió plena credibilidad a los documentos que lo revelaban—. En octubre de 1623 se produjo un accidente en el centro londinense de Blackfriars al derrumbarse un palco que en ese momento estaba utilizándose a modo de capilla y que colindaba con los aposentos del embajador francés, matando a varios católicos que se habían congregado bajo la tribuna para escuchar las prédicas de un jesuita. El príncipe Carlos acababa de regresar a Londres tras un viaje a Madrid, capital a la que había acudido con la quijotesca —y frustrada— misión de pedir la mano de la infanta española María. El juez de instrucción declaró que se había tratado de un trágico accidente, pero en los panfletos y baladas de Londres circulaba una historia totalmente diferente. Había sido un acto de la divina providencia, y así lo confirmaría uno de los rótulos impresos en la época: «Sin pólvora ni conjura». Ya se tratase de intrigas verdaderas o falsas, de accidentes o de ardides, lo que aquí nos importa es que esos informes no hacían más que llevar a la exageración las sensaciones reinantes en un mundo que se hallaba al borde del abismo.

El hércules galo

Los diplomáticos españoles comprendieron que todas aquellas sospechas podían acabar transformándose en odio hacia la hegemonía de los Habsburgo. Respondieron por tanto concediendo cargos, realizando promesas de pensiones, planteando tentadoras posibilidades matrimoniales y apuntando a la obtención de lucrativos beneficios. En el caso de Jacobo I, estos diplomáticos optaron por aprovechar el hecho de que el rey inglés estuviera convencido de que era posible salvar el cisma confesional mediante la prudencia y la majestuosidad de un príncipe salomónico (obviamente, él mismo). Los esfuerzos de los plenipotenciarios acabaron generando camarillas pro-españolas en las cortes y orientando en favor de España las políticas de sus rivales —hasta el punto de que quienes se oponían a los partidarios de esos puntos de vista encontrarían razones para acusarles de ser agentes de los planes católicos concebidos por una potencia extranjera—. Este tipo de pendencias y rencores lograron contenerse mientras no se vio ninguna alternativa realista a la influencia española. Sin embargo, la reactivación de la autoridad francesa constatada tras el ascenso de Enrique IV al trono cambió la situación, como ya ocurriera en la península italiana. Venecia fue el primer Estado católico que reconoció oficialmente la dominación borbónica. El papado (encarnado ahora en Clemente VIII) optó por relajar su dependencia de España y decidió reconocer la absolución de Enrique, aceptando después la anulación de su primer matrimonio (con Margarita de Valois) y abriendo así la puerta a un segundo enlace —que no tardaría en materializarse en octubre de 1600 en la persona de María de Medici, hija de Francisco I, gran duque de la Toscana y la archiduquesa Juana de Austria—. Ese mismo año, comenzaron a circular rumores en Roma y Venecia de que el monarca francés deseaba ser elegido Rey de Romanos. En octubre, Enrique se puso al frente de una campaña militar en el ducado de Saboya. Varios meses más tarde, el duque Carlos Manuel I (apodado «cabeza de fuego» —*testa d'feu*— por su ímpetu militar) se veía obligado a sentarse en la mesa de negociaciones instalada en Lyon. El tratado subsiguiente permitía al duque de Saboya conservar la fortaleza de Saluzzo, pasando en cambio a manos francesas las regiones de Bresse y Bugey —convertidas así en las más significativas y estratégicas anexiones territoriales desde el asedio de Calais de 1558—. Con estas ganancias, Francia pasaba a constituirse en una amenaza para la porción occidental del camino español.

Aproximadamente por esa misma época, el pintor Toussaint Dubreuil daba las últimas pinceladas a un óleo en el que Enrique aparecía representado con las características de un Hércules sorprendido en el momento de dar muerte a la policéfala Hidra —cuadro que probablemente estaba destinado al recién renovado Fontainebleau—. La expresión «el Hércules galo» no tardaría en convertirse en un lugar común entre los asesores de imagen del rey, representándoselo armado con una maza y atacando al Cerbero de la Liga Católica (en 1592), alzándose victorioso sobre un centauro caído (en 1600, en alusión al duque de Saboya), saneando los establos de Augías (*c.* 1604, para indicar la reforma del reino), y cargando sobre sus hombros el peso del mundo (como símbolo de su europea concepción de la autoridad). Los artistas pintaban habitualmente cadenas saliendo de la boca del «regio Hércules» francés —para señalar de ese modo que la monarquía gala se valía de la elocuencia para persuadir a la gente y lograr que obedeciera y se comportara de forma virtuosa—. Sin embargo, en un gesto característico, Enrique IV abandonaría este tipo de representación, ya que estaba convencido de que era preciso hacer hincapié en la acción y no en las palabras. Por ello mismo habría de recordar a los notables, los magistrados y el clero que las palabras (los sermones, los discursos y la demagogia) habían sido las causantes de las guerras civiles francesas. Su papel consistía en cortar el nudo gordiano de la disensión. Era inútil discutir, dado que las acciones del rey resultaban inapelables. El reino se gobernaba así en función de un autoritarismo ejercido con guante de terciopelo.

Fue por tanto el carisma de Enrique lo que logró materializar con sutil maestría la reconstrucción de Francia, recurriendo para ello a una suerte de recuperación de los antiguos fundamentos de la autoridad monárquica. En 1598, la pacificación de Nantes constituyó un ambicioso y feliz intento de utilizar el derecho para definir y poner en práctica el pluralismo religioso. La dinámica expansionista del protestantismo francés había quedado enteramente disipada durante las guerras de religión. En 1600, la cifra de protestantes no debía de superar el 5 o 6 por 100 de la población del reino, dado que, en su mayor parte, las aproximadamente setecientas comunidades de culto con que contaban venían a concentrarse fundamentalmente en el sur del país. No obstante, la organización política de los protestantes había ido ganando en madurez. En los cinco años que median entre 1593 y 1598, la asamblea general del partido de los hugonotes se había reunido en seis lugares

diferentes, celebrando una sesión prácticamente ininterrumpida entre abril de 1596 y junio de 1598, mientras se desarrollaban las negociaciones conducentes a la firma del Edicto de Nantes. Los acuerdos establecidos en Nantes vinieron a respaldar la fortaleza militar del partido, al garantizar que el rey asumiera el coste de cincuenta plazas fuertes (*places de sûreté*) provistas de sus correspondientes guarniciones. Sin embargo, los protestantes franceses estaban divididos y carecían de un «protector» en el que poder depositar su confianza. Además, los términos del edicto estipulaban que, en el futuro, la celebración de las asambleas generales de los hugonotes debería contar necesariamente con el permiso del rey. La paz definía claramente dónde y cómo podían entregarse al culto, ofreciéndoles al mismo tiempo la perspectiva de no ser excluidos del Estado. Los comisionados reales asumieron la carga de zanjar los problemas locales imposibles de resolver mediante un edicto de carácter general, mientras se creaban, por otra parte, tribunales de justicia (*chambres de l'édit*) integrados por magistrados de ambas confesiones para atender los litigios surgidos entre protestantes y católicos. Si en algunas regiones de Francia el pluralismo religioso acabó efectivamente convertido en una realidad cotidiana fue sobre la base de un conjunto de acuerdos locales fundados en la ecuánime premisa de vivir y dejar vivir, lo que significa que no se optó por definir en rígidos términos legales los límites entre una confesión y otra, sino que se prefirió hacerlo en virtud de una filosofía fluida y susceptible de una posterior evolución.

Enrique IV también había cancelado unilateralmente algunas de las deudas de la corona, mientras, por su parte, el superintendente económico, Maximilien de Béthune (convertido en duque de Sully en 1606), parcheaba las agujereadas cañerías de los ingresos reales, ganándose la animadversión popular por ejercer un control sobre los gastos regios. Debido en parte a los ímpetus del duque de Sully, la reconstrucción llevada a cabo por Enrique encontró su mejor escaparate en un conjunto de proyectos mercantiles. En París, estos planes permitirían culminar la obra del Pont Neuf sobre el Sena y construir asimismo una nueva plaza aneja (la plaza Dauphine), una explanada situada junto al río, entre el (reconstruido) Louvre y el Arsenal, y la Plaza Real (actualmente denominada Plaza de los Vosgos): una *piazza* de estilo italiano ubicada en uno de los rincones emergentes más prometedores de la ciudad (el Marais).

Los grandes de Francia fueron quienes acogieron con mayor entu-

siasmo el vigor de la firme gobernación del primer Borbón. Estos aristócratas habían desempeñado un papel muy digno de consideración en los enfrentamientos civiles franceses. Tenían una íntima relación con los príncipes soberanos de Europa, ya que no solo concertaban matrimonios con las casas reales sino que participaban en sus rivalidades dinásticas. Algunos de ellos habían sido convencidos de que era preciso contemplar la marcha del mundo a través de la lente confesional de los bloques de poder preponderantes en el ámbito internacional. Además, la aristocracia francesa estaba dispuesta a acoger a personas ajenas a ella, puesto que se elevaba al rango de duques y de pares de la nación a los hijos menores de los linajes extranjeros. Sus aspiraciones, entrelazadas con las de los príncipes de sangre borbónicos, fueron un importante factor de dinamismo e inestabilidad durante la primera generación del dominio Borbón. Como señalaba en 1602 en uno de sus escritos el enviado holandés François d'Aerssen, la nobleza «se queja más de la paz que de sus pensiones y cede de mil amores a la tentación de prestar oídos a toda novedad y noticia estimulante». En esa época, Carlos de Gontaut que además de ser duque de Biron, había sido también el mariscal de Francia encargado de luchar junto a Enrique IV en la Liga, fue enviado a juicio ante el Parlamento de París para ser juzgado por alta traición —debido a que había aceptado una pensión de España, concluido un tratado y tal vez conspirado para asesinar al rey—. Enrique IV presentó pruebas que le incriminaban, de modo que la ejecución de Biron en la Bastilla (el 31 de julio de 1602) terminó convirtiéndose en un recordatorio de que los reyes no eran simples aristócratas coronados. Eran semidioses —Hércules—, así que podían hacer rodar la cabeza de los más grandes del reino.

La idea que el Hércules galo se hacía del espacio que le tocaba ocupar en este mundo no coincidía precisamente con la que se tenía en Madrid. Las diferencias entre ambas percepciones surgirían del más crudo de los modos en los últimos años del reinado de Enrique. Menos de un mes antes del 25 de marzo de 1609, fecha en la que debía firmarse la tregua en Amberes, fallecía sin dejar herederos directos John William, duque de Jülich-Cléveris-Berg. Sus ducados se extendían a ambos lados del Rin y permitían controlar los accesos a los Países Bajos. Se trataba de una región mixta desde el punto de vista confesional, y los exiliados venidos de los Países Bajos españoles habían fundado toda una serie de iglesias calvinistas en los ducados del bajo Rin, ya que la confesión calvinista, pese a no haber sido incluida en la

Paz de Augsburgo, estaba ganando terreno. En dichos ducados se encontraba el arzobispado y electorado de Colonia, el principado eclesiástico más importante de la Baja Renania. La fe católica quedaba garantizada en la zona gracias a un mandato imperial (el *reservatum ecclesiasticum*) que los príncipes protestantes entendían de modo distinto a los católicos. Sin embargo, durante la Guerra de Colonia (1582-1583), el arzobispo-elector se convirtió al protestantismo y trató de imponer en su electorado una Reforma protestante provista de una serie de derivaciones que los católicos de la Contrarreforma ansiaban anular. Tanto Madrid como Bruselas querían reforzar sus respectivas posiciones militares en la Baja Renania en previsión de toda posible ofensiva futura que pudiera producirse al terminar la tregua. Jülich era la plaza más fortificada de la orilla izquierda del Bajo Rin. Y si caía en manos protestantes podía poner en peligro la frontera de los Habsburgo en esa región.

Los dos principales pretendientes a la gobernación de los ducados eran protestantes. Para mantener la paz, el emperador intentó colocar a un administrador imperial provisional (el archiduque Leopoldo). Leopoldo se presentó en la zona acompañado por una fuerza militar simbólica, sin contar con respaldo alguno en las pequeñas poblaciones ducales, fundamentalmente protestantes, y con la mayoría de los nobles en su contra. Su aparición en escena supuso una amenaza para los holandeses, que en la primavera de 1610 decidieron responder con un conjunto de preparativos militares. Enrique IV comprendió que había llegado la hora de hacer una demostración de fuerza. Como ya hiciera una década antes en el ducado de Saboya, el rey concibió una breve y contundente intervención para afirmar la influencia de Francia en un teatro de operaciones de tanta importancia. Sus diplomáticos interpretaron que el hecho de que los archiduques de Bruselas se negaran a entregar al rey a la joven prometida (Carlota Margarita de Montmorency) del primo de Enrique (Enrique de Borbón-Condé) constituía un gesto de mala fe. Tanto Condé como su novia habían huido a Bruselas a finales de 1609 tras encapricharse de ella Enrique IV y negarse a aceptar su primo el papel de cornudo. A principios del verano de 1610 se reunía en la Champaña un ejército compuesto por treinta y dos mil infantes y cinco mil soldados de caballería y artillería. El rey encargó un cuadro en el que se le representase con los rasgos de un Hércules decidido a huir de Venus (el amor) para perseguir en cambio a las diosas de la esperanza y la virtud. En la cultura aristocrática de la época,

era muy frecuente pintar a Hércules como a un semidiós de inclinaciones claramente propias de un mortal, es decir, como a un ser atrapado entre sus bajas pasiones y sus más nobles virtudes. Lipsio habría considerado con ánimo aprobador el mensaje de un óleo que animaba al rey a sublimar las primeras en beneficio de las segundas. En el momento de su asesinato, ocurrido el 14 de mayo de 1610, Enrique IV se dirigía en carroza al Louvre, procedente del Arsenal, con la intención de abordar los últimos detalles relacionados con los planes militares de este choque.

Nunca podrá saberse la verdad oculta bajo este magnicidio, aunque sí es posible reconstruir los acontecimientos, ya que el asesino, Jean-François Ravaillac, fue interrogado con toda minuciosidad desde todos los ángulos posibles. Ravaillac era un joven decadente y tornadizo que se había criado en un matrimonio roto. Era un hombre pobre, tenía pesadillas, oía voces, escribía versos delirantes e insistiría, durante las pesquisas policiales, en que le había guiado «la voluntad divina». Fue interrogado y torturado, pero su versión de los hechos no se alteró: había actuado por cuenta propia. Si alguna influencia habían llegado a ejercer en su persona los escritos publicados por varios jesuitas sobre el tiranicidio había sido por ósmosis. Hay otras pruebas que indican que en el asesinato estaban implicados algunos grandes aristócratas descontentos, pero se trata de pruebas que proceden de fuentes corruptas. Con todo, la oportunidad elegida para realizar el crimen era tan pertinente que resulta difícil excluir la posibilidad de una maquinación urdida desde alguna nación extranjera. Los diplomáticos disponían de toda una serie de avisos creíbles de que estaba a punto de cometerse un intento de asesinato tramado desde Bruselas. El Recaudador General del archiduque Alberto dedicaría ese año una gran suma a sus agentes de Francia con el fin de que realizaran distintas actividades secretas. Es posible que en mayo de 1610 hubiera más de una conjura para asesinar a Enrique IV y que Ravaillac no fuera sino el primero en poder materializar el magnicidio. Sea cual sea la verdad, lo cierto es que Francia se vio abocada a regirse mediante un gobierno en minoría capitaneado por María de Medici. Así las cosas, no se envió a Jülich más que un contingente simbólico, se alcanzó un acuerdo de compromiso y España amplió las guarniciones de que disponía en la zona. En París, la prudencia exigía cooperar con España y cimentar esa colaboración en un doble matrimonio entre las dos casas reinantes. Y pese a que Francia se replegó un tanto, renunciando durante un tiempo a des-

empeñar un papel más amplio en Europa, lo importante es que no abandonó enteramente su rol internacional.

EL DESCONCIERTO DE LOS HABSBURGO AUSTRÍACOS

En julio de 1604, Enrique IV le dijo al embajador del archiduque Alberto que el emperador Rodolfo II de Habsburgo no era ya dueño de sus propios reinos y que ni siquiera controlaba Praga. Esa valoración de la situación del emperador, incapaz de regir los asuntos de los territorios que integraban el patrimonio ancestral de los Habsburgo austríacos, era *vox populi*. Dos años más tarde, Rodolfo se vio obligado a abdicar la corona de Bohemia, entregándosela a su propio hermano, el archiduque Matías. Sin embargo, ocho meses después fallecía Rodolfo, sin más posesión que la del título nominal de emperador. Matías había accedido así al trono de Bohemia primero y ceñido más tarde la corona imperial tras una crisis dinástica que venía a reflejar las ramificadas tensiones que recorrían las ancestrales posesiones de los Habsburgo. La ambición que empujaba a Matías a suceder en el trono a su hermano, carente de herederos, le había llevado a prometer cosas que, dadas las circunstancias en que se había producido ahora la sucesión, era incapaz de cumplir. Dado que él mismo tampoco tenía hijos, el problema sucesorio solo había quedado pospuesto, sin contar con que el emperador Matías se veía ahora obligado a bregar con las sospechas que había despertado entre sus oponentes. Todo el mundo esperaba que los Habsburgo negociaran alguna solución para sortear las distintas dificultades que tenían enfrente, pero en los territorios de la dinastía la Revuelta Bohemia de 1618 vino a prender la mecha de una crisis que no hubo más remedio que resolver por la fuerza, con el añadido de que sus consecuencias salpicaron también al imperio alemán.

Los orígenes de esta crisis sucesoria se encuentran en el gesto que tuvo en 1564 el emperador Fernando I al repartir entre sus hijos las tierras ancestrales de la corona. Dicha partición creó en el Tirol y en la Austria Anterior un archiducado para el segundo hijo de Fernando (que se llamaba igual que él), y otro para Carlos en la Austria Interior (integrada por los ducados de Estiria, Carintia y Carniola). Estos archiducados iban a responder de forma diferente a las crecientes presio-

nes de carácter fiscal y administrativo que gravitaban sobre el conjunto patrimonial de los Habsburgo en torno al cambio de siglo como consecuencia de la Larga Guerra Turca. El emperador Rodolfo había sido incapaz de hacer causa común con quienes se mostraban decididos a mantener el imperio en funcionamiento. Entretanto, las crecientes divisiones que resquebrajaban el Reich hacían imposible que los territorios que lo integraban aportasen una mayor contribución a las campañas militares de Hungría. El emperador se vio obligado a recurrir a negociar sobre la base de sus territorios ancestrales y obtener cuanto pudiera a través de sus dietas, dominadas por los nobles y los notables locales ya que en esas regiones el protestantismo había arraigado con mucha fuerza. En todas las reuniones de las dietas de los distintos territorios se proclamaría la perplejidad de los congregados ante la errática conducta del emperador y se resaltaría al mismo tiempo su progresivo debilitamiento. Mientras tanto, los archiduques se dedicaban a manejar como estimaban más conveniente a los diferentes grupos encargados de la gobernación local.

Uno de los paquetes territoriales surgidos de la partición de 1564 se encontraba en el Tirol. Esa era la zona en la que menos dificultades tenía el archiduque Fernando. El luteranismo no había conseguido avanzar demasiado en la región y no resultaba excesivamente complicado agrupar a las elites locales, tanto laicas como eclesiásticas, y conseguir que se unieran a un movimiento de Contrarreforma dirigido a incidir en la situación de la vecina Baviera, región destinada a actuar así a la manera de una vitrina en la que mostrar la forma de consolidar la autoridad imperial en torno a un impulso católico liderado por las cúpulas políticas y eclesiásticas.

El archiduque tenía que hacer frente a problemas muy distintos en el Austria Interior, esto es, en el segundo paquete de territorios ancestrales Habsburgo. En este caso, el luteranismo se hallaba sólidamente instalado entre las elites locales. En sus negociaciones con los estamentos, el archiduque se vio obligado a conceder una libertad religiosa general, confirmada en la Pacificación de Bruck (1578). Sin embargo, en 1595, el archiduque Fernando II (conocido también como Fernando de Estiria), hijo mayor de Carlos II, tomó las riendas del archiducado en la ciudad de Graz, capital del Austria Interior. Siguiendo los deseos de su padre, los mandatos de su madre, la archiduquesa María Ana de Baviera, y los requerimientos de los jesuitas, Fernando convirtió la Contrarreforma en un programa político de absolutismo confesional. Los se-

llos característicos de dicho programa giraban en torno a una doble alergia al protestantismo y a la idea de que pudieran existir lazos de recíproca obligación entre el gobernante y los gobernados. Sus objetivos, por otra parte, pasaban por demostrar que si ejercía un liderazgo decidido, un príncipe podía galvanizar a las amoldables élites e imponerles de forma tan definitiva como rápida los planes de la Contrarreforma.

Al principio, los nobles protestantes habían abrigado la esperanza de que Fernando aceptara dejar constancia escrita de que las concesiones realizadas en Bruck debían mantenerse —a cambio de que la Dieta se aviniera a reconocerle formalmente como gobernante—. Sin embargo, al negarse al arreglo el archiduque, argumentando que era un *princeps absolutus* y no un *princeps modificatus*, los protestantes le aceptaron igualmente como soberano. Más tarde, Fernando manifestaría que la Dieta no tenía derecho a apelar al emperador sin su consentimiento, que los privilegios que reclamaban los protestantes carecían de base al no contar con el «consentimiento de todo el pueblo» (*consensus totius populi*), y que su padre no había puesto límites legales a sus sucesores. Como él mismo habría de señalar a los miembros de una delegación de la Dieta, sus decisiones hallaban fundamento en «la inspiración de Dios a través del Espíritu Santo». En septiembre de 1598, el archiduque decretó la expulsión de todos los pastores protestantes de Estiria. Un año después se ponía manos a la obra una comisión eclesiástica. Encabezada por un obispo y acompañada por varios funcionarios estatales y una milicia, la comisión comenzó a efectuar rondas de trabajo por pueblos y aldeas. Su cometido consistía, entre otras cosas, en quemar públicamente los textos juzgados condenables y en profanar los cementerios protestantes. Los miembros de la comisión expulsaban también al predicador protestante, caso de que todavía hubiera alguno, y después lanzaban un llamamiento a la comunidad, instándola a reunirse para un sermón. En sus exhortaciones se mezclaban los males del luteranismo con los beneficios de la conversión, la amenaza otomana y la necesidad de obedecer al príncipe. Hecho esto, la comisión colocaba a un sacerdote católico, solicitaba distintas reparaciones para la iglesia y ordenaba la observancia del domingo y de las festividades católicas. A los protestantes que todavía permanecieran fieles a su confesión se les daba aviso de que debían abandonar la localidad. Unos once mil habitantes de pequeñas poblaciones y unos mil nobles optaron por el exilio, pero no estalló la revuelta popular que habían predicho algunos de los consejeros de Fer-

nando. La realización del programa de Fernando tuvo lugar en las particulares circunstancias de la guerra con Turquía, la creciente parálisis política del imperio y la madurez de una generación de personas que, perteneciendo a las elites locales, habían sido formadas, por primera vez, en las aulas de los jesuitas. El éxito obtenido en Estiria acabaría convirtiéndose en el modelo para la aplicación del absolutismo confesional, primero en otras regiones dominadas por los Habsburgo austríacos, y más tarde en el conjunto del Reich. Sin embargo, los orígenes de la Guerra de los Treinta Años no han de buscarse en el Palacio Hradcany de Praga (que es el punto en el que se inició la rebelión de 1618), sino en la Stadtkrone de Graz. Allí fue donde Fernando convirtió el Hofburg en la sede de su gobierno, precisamente por ser contiguo a la iglesia y al colegio de los jesuitas (en el que Fernando financiaría en 1609 la construcción de nuevas dependencias) y allí fue también donde habría de erigirse más tarde, con gran sentido de la pertinencia, su mausoleo imperial.

El tercer y último paquete de territorios ancestrales, el legado a Maximiliano II, hijo y heredero de Fernando I constaba de tres porciones distintas: la Alta y la Baja Austria, Bohemia y Hungría. En Austria, la nobleza local gozaba de una posición segura en las dietas. En Bohemia y Hungría, la potestad electora de las dietas sirvió para fortalecerlas, ya que, además, el equilibrio de poderes y obligaciones que debían asumir respectivamente el príncipe y la Dieta se hallaba abierto a las contrapuestas interpretaciones que pudieran surgir por ambas partes, empezando por el propio fundamento electoral de Bohemia, ya que, a pesar de que Fernando I hubiera afirmado el principio de primogenitura tras la rebelión de 1547, la Dieta no se consideraría ligada por esa decisión.

En todas estas tierras, el protestantismo era una confesión cuya presencia se hallaba muy arraigada, y los derechos de culto de sus fieles se hallaban garantizados a través de las dietas, especialmente en el caso de la nobleza. En 1568, Maximiliano concedió libertad de culto a los nobles de la Alta y la Baja Austria. A finales de su reinado, los aristócratas de ambas regiones habían abrazado el protestantismo de forma abrumadoramente mayoritaria, hasta el punto de que su influencia determinaría que ocurriera otro tanto en más de la mitad de las parroquias. En Bohemia, los luteranos colaboraron con los utraquistas y con la Hermandad Bohemia, de modo que en 1575 la Dieta presentó a Maximiliano, para su aprobación, la *Confessio Bohemica* (basada en las

Confesiones de Augsburgo), pero el rey se limitó a ofrecer una aquiescencia verbal. En la vecina Moravia, había una ruidosa minoría calvinista, y en Silesia la totalidad de la nobleza, así como la mayoría de las pequeñas poblaciones, llevaban ya una generación profesando el luteranismo. Pese a que los funcionarios más importantes del Estado siguieran siendo nombrados a su antojo por el emperador y los puestos se hallaran además en manos de figuras católicas, los protestantes de la Dieta acertaron a desarrollar todo un conjunto de instituciones paralelas con el fin de salvaguardar sus privilegios. Por último, en los enclaves del norte y el oeste de Hungría que los Habsburgo consideraban propiedad particular, el protestantismo también era la confesión mayoritaria. Teniendo la amenaza turca a las puertas de sus dominios, ni Maximiliano ni Rodolfo podían permitirse el lujo de pasar por alto las realidades políticas de Hungría, razón que explica que su Dieta se hallara en contacto con otras dietas, tanto en las tierras de los Habsburgo como en otros puntos, y que desde Transilvania y/o desde el imperio otomano se garantizara el apoyo a todo movimiento de oposición a los Habsburgo.

La sucesión de los Habsburgo austríacos acabó complicándose todavía más cuando el emperador Maximiliano II decidió dejar este último conjunto de territorios —los que integraban su parte de la herencia familiar— en las solas manos de su hijo Rodolfo II. Este proceder rompía con el precedente que había dejado sentado Fernando, de modo que en 1582 los cuatro hermanos de Rodolfo que todavía se hallaban con vida exigieron que se les compensara por haber sido excluidos. Se les ofreció un cometido en los planes de los Habsburgo, pero Matías, el tercer hermano de Rodolfo, se negó a renunciar a su herencia. Los tres años que había pasado en los Países Bajos como estatúder (de 1578 a 1581) no le habían cubierto de gloria. Se pasó la década de 1580 rumiando su enfado en Linz. En 1593, se le puso al frente de las fuerzas de los Habsburgo en la guerra contra los turcos y dos años después, tras la muerte del archiduque Ernesto de Austria, se convirtió en el segundo en la línea de sucesión a su hermano Rodolfo. No obstante, por esa época, la frustración que le producía el hecho de que el emperador no estuviese respaldando el choque contra los turcos vendría a sumarse al deseo (fomentado aún más por la rivalidad familiar) de emular el experimento que había realizado en su día el archiduque Fernando de Estiria en la Alta y la Baja Austria. En 1599, Matías nombró canciller de esa región al obispo Melchior Khlesl. Y si los archiduques

se reunieron para redactar un ultimátum y presentárselo a Rodolfo a fin de que designara a un sucesor fue de hecho a instancias de Khlesl.

Rodolfo se vio empujado a realizar toda una serie de acciones que terminaron convirtiendo lo que ya era de por sí una situación delicada en un panorama todavía peor. Se negó a debatir acerca de la sucesión. Es más, animado por los éxitos militares que estaba obteniendo en la guerra contra los turcos, intentó mostrar que podía emular el programa de Fernando de Estiria y mantener a raya a los archiduques. En 1604, se comunicó a la Dieta que no había ya lugar a ningún debate relacionado con las cuestiones religiosas, informándose al mismo tiempo a las villas reales de Silesia que tanto sus instituciones protestantes como el culto de esa confesión carecían de base legal. A finales de 1604, los ya descontentos protestantes húngaros comenzaron a planear unirse al levantamiento del transilvano Esteban Bocskai, mientras la Dieta bohemia observaba con inquietud lo que estaba sucediendo en Silesia.

Decidido a explotar la debilidad y el aislamiento crecientes del emperador, Matías maniobró hasta convertirse en el gobernador imperial de Hungría. Una vez en la región, y viéndose enfrentado a la realidad de una revuelta, hizo las paces tanto con los rebeldes húngaros (en junio de 1606) como con Esteban Bocskai y los otomanos. En la reunión que la Dieta húngara de Bratislava celebró en febrero de 1608, Matías alcanzó un acuerdo con los húngaros y con las dietas de la Alta y la Baja Austria —acuerdo al que más tarde vendría a sumarse la Dieta de Moravia—. El pacto convirtió a Esteban Illésházy, el dirigente protestante de la Dieta húngara, en uno de los barones palatinos. Bajo su influencia y la de Georg Erasmus von Tschernembl —el dirigente calvinista de la Dieta de la Baja Austria—, los estados rindieron homenaje al archiduque Matías (con lo que implícitamente rescindían su adhesión al emperador Rodolfo), aunque lo harían a condición de que se les garantizaran sus privilegios políticos y religiosos, incluyendo el derecho a que los cargos estatales de sus respectivas localidades fueran confiados únicamente a personas nacidas en la zona. En abril de 1608, el archiduque Matías pudo contar con un ejército y con el apoyo de sus más entregados seguidores (Illésházy y Tschernembl), mostrándose dispuesto a marchar sobre Praga y doblegar el pulso del emperador.

Los diplomáticos españoles y el representante pontificio consiguieron negociar una salida al callejón sin salida en que habían quedado las partes en liza. El emperador aceptó a regañadientes el tratado

con los turcos. Cedió a Matías todos sus derechos sobre Hungría, Austria y Moravia, y le prometió nombrarle sucesor suyo en Bohemia. En junio de 1609, dándose cuenta de que había llegado la hora esperada, las dietas de Bohemia, Silesia y Lusacia, que se habían mantenido al margen del acuerdo firmado en 1608 en Bratislava, forjaron una solemne alianza, jurando en términos bíblicos entregarse a la defensa de sus libertades religiosas, derramando para ello, si fuera preciso, «hasta la última gota de sangre». Las dietas se reconocieron leales al rey de Bohemia pero no a los funcionarios católicos de Praga que afirmaban actuar en su nombre. Viéndose frente a un grupo de delegados protestantes que había irrumpido por la fuerza en sus aposentos del Palacio Hradcany de Praga, Rodolfo respondió concediéndoles todo cuanto querían en materia de privilegios religiosos y políticos mediante una garantía personal (la Carta de Majestad rubricada el 9 de julio de 1609). Los nobles bohemios, junto con los caballeros y las pequeñas poblaciones provistas de una carta puebla imperial podían abrazar la religión que prefiriesen, y cada uno de esos grupos podía elegir también diez «Defensores» de los estados, los cuales quedarían constituidos de ese modo en un gobierno alternativo *de facto*. Los desesperados esfuerzos que habría de realizar más tarde Rodolfo para reforzar su posición, profundamente debilitada en ese momento, acabarían en una catástrofe. Pidió a su sobrino el archiduque Leopoldo que regresara con las tropas que habían sido desplegadas en la disputa de Jülich-Cléveris y le liberara tanto del archiduque Matías como de los estados bohemios. Mientras iban de camino hacia el Danubio, unos soldados se amotinaron y otros se entregaron al pillaje en distintas zonas de Austria y Bohemia. En febrero de 1611, al llegar las tropas a Praga, la Dieta se limitó simplemente a destituir de sus cargos funcionariales al conjunto de las autoridades imperiales, colocando a los Defensores en su lugar. En abril, desposeyeron de forma sumarísima a Rodolfo de su corona bohemia, valiéndose después de la Carta de Majestad como fundamento con el que confirmar todos sus derechos y privilegios. Acto seguido, en mayo de 1611, eligieron a Matías en sustitución de Rodolfo. Quedaba así trazado en sus grandes líneas el perfil de la crisis que habrían de verse abocados a vivir siete años más tarde los territorios de los Habsburgo.

Estalla la tormenta en el centro de Europa

La elección de Matías como emperador en 1612 no lograría reducir la intensidad de la crisis por la que pasaban los Habsburgo austríacos, ni en el imperio ni en los territorios ancestrales de la dinastía. Matías se presentó ante los electores imperiales como un soberano proclive a la conciliación. Al optar por no ocuparse personalmente de los asuntos de su vasto imperio, salvo de forma intermitente, el recién elegido emperador dejó que fuera el obispo Melchior Khlesl (nombrado cardenal después del año 1615) quien tomara la iniciativa. No obstante, las más relevantes figuras del Reich desconfiaban de Khlesl, al que consideraban un intrigante advenedizo. El hecho de que estuviera dispuesto a negociar con los protestantes parecía darles la razón —al menos a los ojos de los archiduques Maximiliano y Fernando—, de modo que en 1618 los enemigos del clérigo se confabularon para urdir su caída. La primera iniciativa de Khlesl, materializada en agosto de 1613, fue convocar una Dieta en Ratisbona. Sin embargo, los delegados protestantes comenzaron a recelar de él al observar que abogaba por la introducción de reformas en el tribunal imperial con el fin de romper el punto muerto en que se hallaban las acciones judiciales. De igual modo, tampoco hubo muchos delegados dispuestos a respaldar las propuestas que lanzó para lograr que el imperio ayudara a Matías a sufragar la deuda heredada de más de cinco millones de florines de oro y los vigentes costes derivados del mantenimiento de las fortalezas de la frontera húngara. Pospuestas sus sesiones hasta el siguiente año, y más tarde suspendida, esta habría de ser la última Dieta que se celebrara en el Reich en los cuarenta años inmediatamente posteriores, hallando así el imperio en su parálisis la causa de su disolución.

El camino a seguir que ideó entonces Khlesl para que el imperio saliera adelante consistió en concertar una serie de compromisos negociados de forma bilateral a fin de crear de esa manera una coalición de imperialistas leales que se revelara capaz de subsumir poco a poco el separatismo católico y protestante. La constitución de distintas ligas confesionales de carácter defensivo había permitido el sólido arraigo de ese separatismo. Los protestantes, capitaneados por Cristián I de Anhalt (un hombre que, además de gobernador palatino del Alto Palatinado, había terminado viendo la acción política en términos de bloques confesionales enfrentados) y por Felipe Luis del Palatinado-Neuburgo, decidieron enterrar las divisiones entre calvinistas y luteranos

y afiliarse, en mayo de 1608, a una Unión defensiva protestante en Auhausen. En julio de 1609, el duque Maximiliano de Baviera respondió con una asociación de estados católicos alemanes. Los acontecimientos iban a contribuir en favor de los esfuerzos de Khlesl por debilitar a este tipo de ligas. Pese a que entre las iniciativas diplomáticas de Cristián de Anhalt figuraran gestos como el de firmar tratados con Inglaterra (y así sucedería en 1612) y con los holandeses (en 1613), la Unión Protestante no solo acabó perdiendo el respaldo que venían procurándole Francia y Brandenburgo, sino que no alcanzó a conseguir el de Sajonia. Resquebrajada por las divisiones y la reducción del número de miembros, la Unión Protestante dejó de ser una preocupación de peso en 1618, viniéndose finalmente abajo en 1621. La Liga Católica de Maximiliano se desmembró aun antes, socavada por las rivalidades que no dejaban de fomentar los Habsburgo. Y cuanto más se debilitaban las ligas de base confesional, tanto mayor se hacía la desconfianza que inspiraba Matías en el seno del imperio.

Entretanto, en las tierras ancestrales, la elección del archiduque Matías como emperador no estaba contribuyendo en nada a reducir el potencial conflictivo de la situación. En Hungría, la amenaza a que se hallaba sometida la pervivencia de los Habsburgo era tan real como inminente. En Estiria, el archiduque Fernando había demostrado en qué podía consistir una solución resueltamente católica a toda esta clase de problemas. En Bohemia, un grupo de nobles protestantes obtuvo una serie de concesiones por escrito en las que se reconocía que los Defensores eran garantes independientes suyos, impulsados por el propio imperio. Matías accedió incluso a que la siguiente Dieta bohemia considerara la materialización de las propuestas que solicitaban la ampliación de las potestades de esos Defensores, convirtiéndoles en responsables de la defensa militar y la política exterior de Bohemia y permitiéndoles hacer frente común con otras dietas de los territorios ancestrales.

Al trasladar la corte imperial a Viena, Matías quedó en una situación más próxima a los problemas húngaros. Sin embargo, ese mismo traslado le alejaba en idéntica medida de Praga y de la influencia que allí pudiera ejercer la corte del imperio. En dos de las dietas generales de los territorios austríaco, bohemio y húngaro, celebradas en los años 1614 y 1615, Matías trató de ganar tiempo, explotando la desunión que reinaba entre los miembros de la oposición y contando con la colaboración de los dóciles nobles de Moravia y Bohemia con los que podía

trabajar. Entre estos últimos figuraban el canciller de Bohemia y también uno de los Defensores —Zdenek von Lobkowitz—, destacando por otra parte en Moravia la persona de Karl Žerotin. El fracaso de las dietas desilusionó a algunos y radicalizó a otros, pero pareció reforzar la posición del emperador Matías. Dado que el emperador no tenía descendencia, estaba claro que se cernía sobre el imperio la sombra de una nueva cuestión sucesoria. Sin embargo, los hermanos de la casa Habsburgo, viéndose enfrentados a una crisis interna, renunciaron a sus aspiraciones y derechos en favor de Fernando de Estiria, el único archiduque que había tenido hijos. Técnicamente, Felipe III tenía precedencia, ya que era nieto de Maximiliano II, pero el embajador español en Viena, Íñigo Vélez de Guevara, conde de Oñate, concluyó un tratado secreto con Matías y Fernando en marzo de 1617, tratado por el cual Fernando se comprometía a ceder a España las posesiones con que contaban los Habsburgo en Alsacia y la orilla derecha del Rin a cambio de que España respaldara su incontestada elección a los tronos de Bohemia y el imperio. Con ese trato en el bolsillo, Matías convocó a la Dieta de Bohemia, que, a regañadientes, elegía a Fernando rey de Bohemia el 5 de junio de 1617, coronándole como tal tres semanas más tarde. Solo dos nobles se opusieron abiertamente a la elección. Fernando maniobró entonces a fin de que la Dieta de Hungría le eligiera titular de la corona de san Esteban, teniendo lugar la ceremonia de entronización el 1 de julio de 1618 en Bratislava. Fue allí donde recibió la noticia de que sus representantes en Praga (los regentes) habían sido sumariamente arrojados por una ventana.

La Defenestración de Praga (ocurrida el 23 de mayo de 1618) fue un acto concertado de rebelión urdido por una minoría de nobles desesperados. Johann Lohelius, el arzobispo de Praga, ya había empezado a descontar la posibilidad del ascenso de Fernando al poder procediendo a sustituir, en las tierras de la corona cuya administración le había sido confiada por Matías, a los pastores protestantes por sacerdotes católicos. Los protestantes insistieron en que la Carta de Majestad hacía extensiva la libertad de culto a las tierras de la corona, pero el emperador argumentó que esos dominios se hallaban ahora en manos de la Iglesia y que por tanto lo estipulado en la Carta no tenía aplicación en esas tierras. Y en marzo, al enviar una petición al emperador Matías para revertir los efectos de ese juego de manos, la respuesta fue una amenaza de arresto. Conscientes de que el respaldo a la rebelión no era incondicional, el 22 de mayo volvía a reunirse en Praga una minoría de

notables protestantes. Uno de los participantes en dicha reunión (Heinrich Matthias, conde de Thurn —un consejero privado del emperador recientemente despedido—) declaró que había llegado la hora de arrojar «por la ventana, como es costumbre», a los representantes del emperador —en referencia a la defenestración que había prendido la mecha de la revuelta husita—. Al día siguiente, entre cánticos de ánimo destinados a mantener alta la moral, los notables subieron las escaleras conducentes a la sala del Palacio Hradcany en que se hallaban reunidos los regentes y largaron por la ventanas a tres de los presentes (dos regentes y un secretario).

El día 24, los protestantes constituían un gobierno provisional (formado por los «Directores») y reclutaban un ejército. La apuesta era extremadamente alta. Los líderes rebeldes carecían de todo respaldo internacional y corrían el riesgo de ser ejecutados o de padecer las represalias del poder instituido. Por su parte, para los Habsburgo el peligro consistía en que la corona imperial se hallaba en el alero. A la gente le acudió inmediatamente a la memoria el primer acto de la rebelión de los Países Bajos que había desembocado en la Guerra de Flandes hacía poco más de cincuenta años justos, y las comparaciones entre ambos episodios surgieron espontáneamente. Sin embargo, la diferencia radicaba en la desesperación de los rebeldes y en la determinación de sus oponentes. Los Directores buscaron aliados en otras regiones de los territorios ancestrales de los Habsburgo, pero no obtuvieron más que respuestas evasivas. Los habitantes de Moravia se negaron a participar en el levantamiento. Cristián de Anhalt y los restos de la Unión Protestante (vinculada a la congregación evangélica) de príncipes del imperio manifestaron no estar dispuestos a proporcionar apoyo a una rebelión contra el emperador. Sin embargo, al abrigar todavía la esperanza de ser elegido para ocupar el trono de Bohemia, Cristián convenció al inconformista duque de Saboya de que financiara un ejército subcontratado a las órdenes del conde Ernesto de Mansfeld, que había adquirido su notable experiencia militar en la guerra de Turquía pero jamás había conseguido que se le abonaran sus servicios. Tratando de ganar tiempo y confiando en el pacto secreto que habían firmado con España, los imperialistas comenzaron a reunir sus fuerzas. El 20 de marzo de 1619 fallecía el emperador Matías, con lo que la situación avanzó un punto más hacia el venidero paroxismo.

Las fuerzas bohemias comandadas por el conde de Thurn invadieron Moravia para forzar a la Dieta a unirse a la rebelión, orientando

después el rumbo en dirección a Viena y llegando a las inmediaciones de la ciudad con la esperanza de que no llegara a materializarse ninguna rebelión dentro de sus muros. Los habitantes de Silesia, Lusacia y los estados de la Alta y la Baja Austria decidieron confederarse con los de Bohemia, estableciendo los principios de dicha unión mediante un articulado que venía a constituir un vago modelo para la instauración de una monarquía mixta en la que el protestantismo disfrutara de un espacio definido y en la que el poder se hallara en manos de los nobles. Sin embargo, las fuerzas de Mansfeld cayeron en la trampa tendida por un contingente de caballería de los Habsburgo y quedaron diezmadas. El 19 de agosto, los bohemios destronaban a Fernando acusándole de tiranía manifiesta. Una semana más tarde designaban un nuevo rey en la persona del elector Federico V del Palatinado. El hecho de que Federico aceptase la oferta constituye un fiel reflejo de la cosmovisión que predominaba en Heidelberg en torno a la mesa de su consejo. Ludwig Camerarius, su principal consejero privado, era un calvinista con una red de corresponsales que le permitía mantener contacto con la mayoría de los notables del norte de Europa que habían crecido como activistas de la causa protestante y que defendían la idea de asestar un golpe preventivo a los imperialistas.

En realidad, únicamente Dinamarca, Suecia, Venecia y la República holandesa reconocieron a Federico como rey de Bohemia, y solo este último país se ofreció a proporcionar recursos destinados a mantenerle en el trono. Era muy difícil que Federico V abandonara a su suerte a sus correligionarios, y además influían en su ánimo tanto su herencia como sus vínculos familiares. Era yerno del rey Jacobo I de Inglaterra por la parte de su esposa, Isabel Estuardo, y esta le había inducido a creer que podía contar con apoyos por ese lado. Además, dos siglos antes ya se había colocado a un príncipe del Palatinado en el trono imperial (Ruperto III), así que, ¿por qué no habría de repetirse esa circunstancia? Tras llegar a Praga, Isabel había dado a luz a su cuarto hijo, siendo este bautizado con el nombre de Ruperto («Ruperto del Rin»). Federico pensaba poder contar también con la colaboración de las fuerzas de Gabriel Bethlen de Transilvania y efectuar así, antes de que terminara el año, un ataque conjunto sobre la ciudad de Viena.

Fernando también se dedicó a consolidar su posición. El 28 de agosto de 1619 era elegido por unanimidad emperador en Fráncfort, pasando acto seguido a reunir sus fuerzas. La derrota militar de los bohemios, que no tardaría en producirse, fue rápida y completa. Sajo-

nia y Brandenburgo apoyaron al emperador, y lo mismo hizo Maximiliano, duque de Baviera, que luchaba en nombre de la Liga Católica (de acuerdo con lo pactado en octubre de 1619 en el Tratado de Múnich). Un curtido general, Johann Tserclaes, conde de Tilly, era quien mandaba la Liga. El 8 de noviembre de 1620, en la batalla de la Montaña Blanca —una escarpadura calcárea próxima a Praga—, el ejército conjunto formado por las fuerzas del emperador y los contingentes bávaros derrotó en poco más de una hora a los treinta mil bohemios del bando contrario. Los confederados podrían haber tratado de reagruparse para aferrarse a Praga, pero la caballería de Tilly dispersó de tal manera al remanente vencido que sus efectivos no ofrecieron resistencia. Federico, a quien ahora se llamaba «rey de un invierno» con ánimo burlón, huyó al este, refugiándose primero en Silesia y regresando más tarde al Palatinado. Sin embargo, lo que iba a terminar convirtiendo la crisis de los Habsburgo austríacos en la Guerra de los Treinta Años fue el modo en que el emperador Fernando decidió explotar esta victoria.

La convergencia de los intereses católicos del Estado

El éxito de Fernando determinó que en el interior mismo de los territorios ancestrales de los Habsburgo —empezando por Bohemia—, se empezara a concebir la idea de que el absolutismo confesional podía tener un mayor alcance. El 21 de junio de 1621, veintisiete cabecillas rebeldes de Bohemia eran ejecutados en la plaza del Ayuntamiento de Praga. El alegato de las víctimas era ahogado por el redoble de los tambores cada vez que pretendían transformar su martirio en el eje de una causa. Jan Jessenius, el cerebro que había planeado la rebelión, fue atado en una silla, cortándosele acto seguido la lengua antes de decapitarle. Las cercenadas cabezas de las víctimas quedaron expuestas en la punta de otras tantas picas en lo alto del Puente de Carlos —las de los seis nobles que se habían rebelado contra su príncipe se colocaron mirando al este, hacia el castillo de Praga, mientras que las de los seis burgueses que les habían secundado se orientaron al oeste, hacia la Ciudad Vieja—. Más de 1.500 nobles fueron juzgados ante los tribunales y, de ellos, más de seiscientos se vieron privados de sus propieda-

des (y lo mismo les ocurriría a otros 250 aristócratas de Moravia). Algunos de ellos recibieron una compensación pecuniaria parcial, pero la suma les fue entregada en una moneda deliberadamente devaluada, y además para entonces la economía bohemia había saltado en pedazos. Fernando utilizó las propiedades expropiadas para entregárselas como recompensa a todos aquellos que se habían mantenido fieles a la causa imperial, para reforzar el poder del Estado de los Habsburgo y para volver a difundir el catolicismo en la región. Se expulsó a los ministros calvinistas y luteranos —y también al conjunto de los anabaptistas—, y se abolió la libertad religiosa. Se recortaron los privilegios urbanos. Más tarde, en 1627, la nobleza se vio en la tesitura de tener que elegir entre convertirse al catolicismo o partir al exilio. Ese mismo año se proclamaba una «Nueva Constitución» (*Verneuerte Landesordnung*) tanto en Bohemia como en Moravia. En ella se declaraba que la corona bohemia pertenecía hereditariamente a los Habsburgo y que el catolicismo era la única religión del Estado. El país dejó de ser un elemento integrante del reino de los Habsburgo, pasando a ser en cambio un territorio de la corona imperial. Además la Dieta bohemia quedó transformada en un órgano consultivo en el que la cúpula del clero volvía a ocupar el puesto que consideraba suyo. Más de 150.000 bohemios prefirieron marchar al exilio.

Consciente de las derivaciones del absolutismo confesional, el emperador Fernando lo diseñaría a la medida de las circunstancias de cada entorno local concreto para minimizar las reacciones de abierto antagonismo. En Silesia, la represión fue menos dura. En la Baja Austria, la oposición se vio dividida entre la minoría de nobles que en 1620 optaron por pronunciar un juramento de lealtad a Fernando —garantizándoseles entonces el disfrute de una libertad religiosa personal— y el resto, que no habría de gozar de esos privilegios. Más tarde, una vez ajustadas las cuentas a todos aquellos que se habían resistido de forma manifiesta a su dominio, Fernando procedió a modificar las estipulaciones de 1620 convirtiéndolas en una simple garantía de libertad de conciencia y prohibiendo que los nobles protestantes que todavía permanecían en Silesia dispusieran de capillas y escuelas en sus castillos, so pretexto de que eran causa de sedición. El trato dispensado a la Alta Austria, por el contrario, acabó reservando a la región un destino muy similar al de Bohemia. En 1624 se daba a los predicadores y maestros un mes para abandonar el país. A todos los demás protestantes, salvo a los de noble cuna, se les puso ante el dilema de convertirse o partir

—debiendo adoptar una decisión en un sentido u otro antes de la Pascua de 1626—. Esto provocó un levantamiento, pero fue suprimido con la ayuda de Baviera, de modo que en 1630 eran ya cien mil los austríacos que se habían sumado a los exiliados bohemios. En Hungría, la gobernación de Fernando todavía se hallaba en el alero. Desde su reducto de Transilvania, y hasta su muerte, ocurrida en 1629, Gabriel Bethlen no dejaría de arremeter periódicamente contra el emperador. Más tarde, su sucesor, Jorge Rákóczi I, proseguiría la lucha, haciendo causa común —aunque sin éxito— con Suecia y Francia, insistiendo en su empeño hasta que el emperador Fernando III hizo finalmente las paces con él en 1647 (mediante el Tratado de Linz), circunstancia que, andando el siglo, acabaría abriendo la puerta al absolutismo confesional de Hungría.

Los juristas del emperador argumentaban (y en eso tenían razón) que simplemente se estaban limitando a aplicar la cláusula de *cuius regio eius religio* en las tierras de los Habsburgo, concediendo en todos los casos el derecho de exilio (*ius emigrandi*) a los encausados, como exigía lo estipulado en la Paz de Augsburgo. No obstante, lo que sucedió en el imperio tras la derrota bohemia vino a poner en cuestión el fundamento mismo de los mimbres del Reich. La derrota de Federico en Praga acabó siendo un presagio de su posterior pérdida del Palatinado. Al rechazar la oferta de indulgencia que se le hacía si aceptaba la autoridad del emperador, este le declaró unilateralmente proscrito en 1621 (ya que los juristas imperiales habían señalado que no era necesario celebrar juicio alguno, habida cuenta de que su delito era «manifiesto»). Su supervivencia pasó a depender de las fuerzas mercenarias a las órdenes del conde Mansfeld, el margrave luterano de Baden-Durlach, el duque Cristián de Brunswick-Lüneburg, y un contingente simbólico de dos mil hombres enviado por Jacobo I. Las tropas españolas avanzaron por la margen izquierda del Rin, penetrando en el Bajo Palatinado al mando del general Ambrosio Espínola, mientras las fuerzas de la Liga comandadas por el conde de Tilly ocupaban la margen derecha y tomaban Heidelberg el 19 de septiembre. Federico huyó al exilio en los Países Bajos. Después se confiscaron los bienes del elector. De esta forma, al añadir los territorios situados en la orilla derecha del Bajo Palatinado a lo prometido en las cláusulas del tratado de 1617, España incrementó sus intereses en Renania.

Durante la campaña de Bohemia, el emperador Fernando había contraído grandes deudas con el duque Maximiliano de Baviera, y lo

que en un principio había ofrecido como garantía había sido la región de la Alta Austria. Ahora podía recompensar a su acreedor con el Alto Palatinado, pero además, tras la concertación de un pacto secreto en septiembre de 1621, Maximiliano iba a recibir también el título de elector. El equilibrio de fuerzas entre los electores cambiaba así sustancialmente, y se había hecho sin consultar absolutamente nada con dichos electores. Al publicar Ludwig Camerarius, el consejero palatino, las cartas secretas que daban fe de la existencia del pacto y hacían imposible negar lo acordado, fue el papado el que exigió una ratificación pública de lo convenido. El pontífice también solicitó, como recompensa por su apoyo, que la biblioteca de Heidelberg, que poseía unos fondos únicos, fuese transferida a Roma. En febrero de 1623, en Ratisbona, y tras una restringida asamblea de príncipes católicos que a punto estuvo de convertirse en una Dieta, el emperador accedió a regañadientes a transferir los fondos de la biblioteca, asegurando no obstante Maximiliano que se imprimiría un *ex libris* bávaro en cada una de las obras antes de embarcar la colección rumbo a Roma. En 1628 se confirmaría formalmente la anexión del Alto Palatinado por parte del duque Maximiliano. La Baviera de los Wittelsbach dejaba así de rivalizar con los Habsburgo de Austria, convirtiéndose en cambio en un socio militar y estratégico cuya alianza con los Habsburgo españoles hallaba fundamento en la existencia de intereses católicos comunes.

Inmediatamente después comenzó la reintroducción del catolicismo en el Alto Palatinado. Las escuelas y las iglesias protestantes se cerraron y transfirieron a las autoridades católicas. Los jesuitas organizaron quemas masivas de obras protestantes. Se introdujo la emisión de certificados confesionales como forma de probar la aquiescencia religiosa, especialmente entre la nobleza. Las personas que no acudían a misa, o que ingerían carne los viernes, se exponían a una multa, pudiendo llegar a pesar sobre ellas la amenaza de una expulsión. En 1630, noventa familias nobles del Alto Palatinado se habían convertido ya al catolicismo, aunque el número de aristócratas que había preferido el exilio era aún mayor. Como ya ocurriera en Bohemia y la Alta Austria, la materialización de todos estos cambios brindó a los católicos la oportunidad de reconstituir las elites en torno a aquellas figuras que en el pasado se hubieran mostrado leales al duque de Baviera —o se manifestaran dispuestas a serlo en el futuro—.

No existía perspectiva alguna de que pudiera resolverse pacíficamente esta situación, ni siquiera en torno a la propuesta concebida en

1623 por el duque Guillermo IV de Sajonia-Weimar y fundada en la idea de una Liga alemana de la paz. Las propuestas que pedían que se permitiera el regreso del elector palatino a sus territorios, el retorno de los exiliados y la negociación de un acuerdo de paz sobre la base de una reedición de la Paz de Augsburgo carecían de realismo. Por si fuera poco, en el verano de 1623 el ejército de la Liga Católica capitaneado por el conde de Tilly pasó del Palatinado a Westfalia en persecución de las fuerzas de Cristián de Brunswick, bloqueando sus vías de escape a los Países Bajos y derrotándolas en Stadtlohn el 6 de agosto. El teatro de operaciones del conflicto se desplazó hacia el norte, adentrándose en el más importante feudo de los príncipes protestantes e invadiendo sus territorios.

La lógica de ese cambio del foco de atención hay que buscarla en los intereses de Múnich, Viena y Madrid —unos intereses que por breve espacio de tiempo iban a revelarse confluyentes—. Pese a que los diplomáticos y asesores de estos centros de poder compartieran un mismo criterio católico en cuanto a su forma de entender la política y el mundo, los protestantes de la época interpretaron equivocadamente que esa convergencia obedecía *de facto* a una conspiración católica o al resurgimiento del mito de una monarquía universal Habsburgo. En realidad, aquella coincidencia de sus puntos de vista guardaba relación con la comprensión de que, por el momento, podían obtener mayores provechos manteniéndose unidos que empecinándose en la división. En 1620, Alemania y Austria se solidarizaron con España al recurrir esta a la fuerza militar para intervenir en el cantón de los Grisones y proteger el paso de la Valtelina mediante una dura represión de la población, mayoritariamente protestante. En la década de 1620, al reanudarse el conflicto de los Países Bajos que enfrentaba a España con los holandeses, el respaldo de Múnich y Viena pudo apreciarse con mayor claridad todavía. En 1622, apenas un año después de que expirara la tregua, los setenta mil hombres del renovado ejército de Flandes que comandaba Espínola lanzaron un ataque contra la localidad de Bergen op Zoom. Dos años más tarde, Espínola ponía cerco a la vecina plaza fuerte de Breda. El asedio se prolongó por espacio de nueve meses y causó la muerte a trece mil personas entre pobladores y soldados de la guarnición defensiva. En junio de 1625 se producía la rendición de Breda. El éxito se había debido a que un gran número de tropas holandesas se hallaban sirviendo con las fuerzas del conde de Tilly en las guarniciones del Rin, el Ems y el Lippe.

Otra de las estrategias conjuntas que habrían de poner en práctica Múnich, Viena y Madrid, más ambiciosa aún en este caso (y que no requería acantonar un gran ejército en los Países Bajos), sería la relacionada con la mutilación de las infraestructuras económicas del enemigo. España encargó en Dunkerque la construcción de veinte buques corsarios específicamente concebidos para ese fin, requisando al mismo tiempo otros sesenta barcos más, de diferente tipo, para utilizarlos en sus empresas bélicas. A lo largo de la década de 1620, los corsarios de Dunkerque se convirtieron en una amenaza para la navegación comercial holandesa e inglesa en el Canal de la Mancha. Si los documentos consignan que entre los años 1614 y 1620 fueron más de mil los buques holandeses que cruzaron el Canal en uno u otro sentido, entre 1621 y 1627 únicamente se arriesgaron a realizar esa misma travesía 52 embarcaciones. Los ingleses perdieron 390 barcos (una quinta parte de su marina mercante) en el período comprendido entre los años 1624 y 1628. La perturbación económica tuvo un impacto significativo tanto en los Países Bajos como en Inglaterra. El contraataque anglo-holandés de 1625 se limitaría a efectuar una incursión fallida en la bahía de Cádiz y a organizar una desastrosa expedición destinada a acudir en ayuda de los protestantes franceses. Ese mismo año, españoles e italianos rechazaban el ataque conjunto que habían lanzado los franceses y los saboyanos sobre la ciudad de Génova. Mientras tanto, en Brasil, los holandeses eran expulsados de la ciudad de Bahía.

En vista de tales éxitos, España comenzó a establecer toda una serie de agentes que respondían ante un tribunal específico de Sevilla: el llamado Almirantazgo de los Países Septentrionales. El cometido de esa corte judicial consistía en certificar el lugar de origen de los bienes que llegaban a España procedentes de las regiones del norte de Europa. El objetivo de la medida era acabar con el contrabando de artículos holandeses que se introducían subrepticiamente en los mercados bajo denominación francesa o alemana. En 1625 se adoptó una nueva disposición que llevaba aparejada la construcción de un canal para unir el Rin, a su paso por el sur de Wesel, con el Mosa, a la altura de la localidad de Venlo (canal que recibió el nombre de *Fossa Eugeniana*). La meta de ese enlace fluvial consistía en desviar el comercio, alejándolo de la República holandesa. Llegadas las cosas a ese punto, Madrid y Viena iniciaron una serie de conversaciones destinadas a desarrollar una capacitación marítima en el Mar del Norte y en el Báltico que permitiera a los Habsburgo oponerse a los holandeses. El objetivo de Ma-

drid pasaba por culminar el bloqueo económico de los Países Bajos. Las intenciones de Viena consistían en hacer progresar los puertos de la Frisia oriental y el Elba, generar un flujo de ingresos permanentes para las arcas imperiales e imponer en los territorios eclesiásticos del Reich una solución católica capitaneada por el imperio y susceptible de moldear el futuro de sus instituciones.

Con el botín traído de Bohemia y la perspectiva de un aporte ininterrumpido de efectivo por parte del imperio, Fernando decidió apadrinar un nuevo ejército. Se nombró comandante del mismo a Albrecht von Wallenstein, ordenándosele en abril de 1625 que reclutara a 24.000 hombres en la Baja Sajonia. Wallenstein, que pertenecía a la pequeña nobleza bohemia, había ido ascendiendo peldaños gracias a los servicios prestados al emperador Matías, a su conversión al catolicismo y al hecho de haber adquirido una notable experiencia militar. Aprovechando la ocasión que le brindaban las expropiaciones imperiales y la devaluación de la divisa bohemia, Wallenstein se convirtió en el mayor terrateniente de la región, pasando a ser así uno de los hombres más ricos del imperio. Comenzó a reclutar regimientos sobre la base de su solo crédito personal. El calvinista flamenco Hans de Witte era uno de sus socios en el consorcio que se beneficiaba de la devaluación de la moneda bohemia, y su confianza en los activos que poseía Wallenstein, tanto en Bohemia como en otros lugares, habría de ser el elemento que le llevara a mostrarse dispuesto tanto a movilizar las líneas de crédito con otros financieros calvinistas como a gestionar la firma de los contratos de suministro de armas, municiones y víveres que resultaban esenciales para el esfuerzo bélico de Wallenstein. Con la ayuda de de Witte, Wallenstein se encontró en condiciones de adelantar importantes sumas al emperador. A cambio, las tierras que poseía en Friedland fueron elevadas a la categoría de ducado, con lo que él mismo ascendió al rango de príncipe imperial. El ejército de Wallenstein era por tanto, al igual que el de otras figuras de la época, una mera operación especulativa.

DINAMARCA Y EL DESTINO DEL IMPERIO

La repercusión que tuvo en el imperio esta confluencia de los intereses de los estados católicos fue muy profunda. En las cortes protestantes, los nobles exiliados referían episodios de opresión religiosa,

presentando por tanto la experiencia que acababan de vivir como una circunstancia anunciadora de lo que podía terminar ocurriendo en otras partes. Al haber recibido garantías del emperador mismo, las regiones que se mantenían al margen del conflicto (como Brandenburgo y Sajonia) comenzaron a preguntarse cuál podía ser el destino del Reich. Incluso los electores católicos compartían con ellos este nerviosismo, ya que además de quejarse de la presencia de tropas españolas en sus tierras estaban preocupados ante la posibilidad de verse arrastrados al conflicto hispano-holandés. El duque Maximiliano de Baviera montó en cólera al enterarse de que en noviembre de 1626 el emperador Fernando y el general Wallenstein habían establecido un pacto secreto en Bruck por el que se daba permiso a Wallenstein para ocupar las tierras del Reich y exigirles contribuciones económicas al objeto de sufragar los gastos de sus tropas. Sin embargo, la confluencia de los intereses de los estados católicos iría perdiendo poco a poco protagonismo conforme fuera creciendo el amenazador carácter de las intenciones imperiales.

La evolución de los acontecimientos que estaban produciéndose en el imperio habría de afectar de modo muy particular a Dinamarca. La dinastía danesa de los Oldemburgo había iniciado su andadura en 1536, surgiendo como consecuencia de un interregno y una guerra civil durante los cuales había sabido aprovechar las ventajas que le ofrecía la Reforma y consolidar de ese modo su autoridad en Dinamarca, Noruega e Islandia —hasta el punto de terminar convertida en una significativa potencia regional—. La colaboración con su aristocracia había sido uno de los secretos de su éxito. Otro elemento que había propiciado su auge había sido el estratégico dominio de la entrada al Báltico. Al incrementarse el comercio marítimo de esas aguas crecieron también las tentaciones danesas de convertir al Báltico en un mar cerrado (*mare clausum*). Este país nórdico ejercería por primera vez su derecho a hacerlo en 1565, al comenzar a cobrar derechos de paso (el 2 por 100 del valor del cargamento a partir de 1567) a todos los buques que pretendieran cruzar el estrecho de Skagerrak. Se obligaba a los barcos a amarrar en Elsinore, el castillo real de Kronborg —reconstruido en 1585, una vez convertido en un símbolo del poder de la monarquía danesa—, para depositar directamente en sus arcas el montante del portazgo.

Cristián IV, coronado rey de Dinamarca en 1596, heredaría así una hacienda más que saneada. Educado para gobernar, el monarca se

lanzó a la tarea con un entusiasmo rayano en la hiperactividad. Puso en marcha un buen número de proyectos ambiciosos, fundando nuevas ciudades, creando más industrias y patrocinando la exploración de Groenlandia y el Extremo Oriente. En el Báltico, la marina danesa quedó transformada en una fuerza muy notable, aunque su dominio no careciera de competidores. A partir de la década de 1560, Suecia, Rusia y Polonia empezarían a rivalizar por el control del litoral oriental del Báltico. La relación entre Dinamarca y Suecia era bastante tensa por la doble razón de que Cristián IV se negaba a renunciar a sus derechos dinásticos a la corona sueca y de que los territorios daneses rodeaban las fronteras meridional y occidental de Suecia. Los antagonismos entre suecos y daneses también guardaban relación con las disputadas reivindicaciones de los territorios noruegos del Círculo polar ártico, dado que ambos monarcas afirmaban ser soberanos de los lapones, y a las rivalidades relacionadas con el control del tráfico marítimo que circulaba por el Mar de Barents en dirección a la región rusa de Arcángel. Durante la guerra de Kalmar (1611-1613), y tras un breve asedio de solo dieciocho días, Dinamarca se apoderó de la localidad de Älvsborg —el único puerto con el que contaba Suecia en el Mar del Norte—. La Paz de Knäred (rubricada en enero de 1613) reforzó el predominio danés en las zonas del Báltico y el norte de Noruega. Suecia recuperó Älvsborg previo pago de un rescate de un millón de *riksdalers* —es decir, el equivalente a diez barriles de oro—. Una vez libre de preocupaciones por el comportamiento de sus vecinos del Báltico, Cristián IV pudo concentrarse entonces en los problemas del imperio.

El rey danés era también un príncipe del Reich (por ser duque de Holstein). Estaba vinculado por lazos dinásticos con los obispados de Bremen, Verden y Osnabrück, de modo que debía mantenerse alerta, dado que cualquier cambio de estatuto que el emperador diera en introducir en los territorios eclesiásticos secularizados podía acabar constituyendo una amenaza para esas tres plazas. Bremen y Verden controlaban los estuarios del Weser y el Elba, zonas en las que Cristián IV tenía ambiciones mercantilistas. En 1618, al dictaminar el tribunal imperial que Hamburgo era una «ciudad libre», Cristián decidió construir una nueva urbe (Glückstadt) a fin de estrangular el tráfico marítimo hamburgués. El programa político que llevó a los Habsburgo a lanzar en el Mar del Norte y el Báltico una campaña económica destinada a combatir el comercio holandés también iba a afectar directamente a Dinamarca. El consejo de Estado danés no compartía la alar-

ma de Cristián IV ante la creciente presencia militar del emperador en el norte de Alemania, puesto que ese órgano asesor juzgaba que la intervención en los asuntos alemanes constituía una maniobra de distracción que Suecia no tardaría en explotar. Por tanto, en 1625, al declararle la guerra al emperador, Cristián IV no estaba respondiendo a una invasión de Dinamarca sino prestando apoyo como duque de Holstein a la alianza defensora local del Círculo de la Baja Sajonia. Las cosas empezaron a salirle mal a Cristián desde el principio. En junio de 1625 cayó con su caballo del muro de la ciudad de Hamelin. Permaneció inconsciente durante un par de días, y la preocupación fue tal que el rumor de su fallecimiento dio a Tilly la esperanza de doblegar rápidamente el movimiento de oposición. Pero Cristián se recuperó, y al año siguiente se puso al frente de la campaña de la Baja Sajonia luchando contra el ejército conjunto de Tilly y Wallenstein. Sin embargo, los aliados con que contaba en el extranjero (los holandeses y los ingleses) le abandonaron, de modo que la campaña comenzó a flaquear. Se organizó una contraofensiva, pero fracasó, y Cristián, que había tenido que batirse en franca retirada, decidió resistir en Lutter am Barenberge, al pie del macizo del Harz, donde terminó encajando una terrible derrota. La mitad de su ejército fue aniquilado, capturado o herido. Sus mejores y más antiguos oficiales murieron y el propio Cristián estuvo a punto de no poder eludir el cautiverio. Esto provocó el desmoronamiento de la oposición surgida en la Baja Sajonia. En septiembre de 1627, las fuerzas de Wallenstein y Tilly invadieron el ducado de Holstein, avanzando posteriormente sus posiciones hasta la mismísima Dinamarca. Wallenstein fue nombrado duque de Mecklemburgo, un principado con el que pudo cubrir sus deudas y respaldar económicamente a su ejército —convertido ya en una fuerza gigantesca cuyos efectivos se elevaban (al menos sobre el papel) a 130.000 hombres—.

La preeminencia del emperador en el Reich empezó a cobrar visos de perspectiva realista. Comenzaron a juzgarse factibles los planes que habían concebido los Habsburgo contra los holandeses, creando un sistema capaz de asfixiar el tráfico comercial que necesitara cruzar el Mar del Norte y el Báltico. Wallenstein recibió los títulos de «generalísimo» y de «general del Océano y los Mares Bálticos». Inició los trabajos conducentes a la construcción de un canal en torno al istmo de la península de Jutlandia a fin de que los barcos pudieran eludir los portazgos que Dinamarca había impuesto a la navegación que quisiera cruzar el estrecho. Se eligió como base naval de dicha canalización el

puerto de Wismar, en el ducado de Mecklemburgo, iniciándose asimismo los trabajos necesarios para armar una flota. Antes de que los barcos pudieran estar listos para hacerse a la mar, el pequeño puerto de Stralsund, en la Pomerania báltica, se negó a aceptar la presencia de una guarnición de tropas de Wallenstein, de modo que en mayo de 1628 este ordenaba cañonear el puerto. Es posible que no acertara a percatarse plenamente de la excelente posición estratégica en que se hallaba asentada la ciudad de Stralsund, ya que cuatro meses más tarde, las fuerzas de Wallenstein se veían obligadas a retirarse al acudir al rescate de la población un contingente de refuerzos integrado por soldados suecos y daneses. Envalentonado por este revés de su adversario y por haber conservado intacta la flota danesa, Cristián organizó una contraofensiva naval. Los estrategas imperiales, que abrigaban la esperanza de poder emplear aquellos buques —a su debido tiempo— en la defensa de la causa imperial, optaron por firmar una paz honrosa con el rey danés en Lübeck, devolviéndole la totalidad de su patrimonio, excepto los obispados secularizados, y sin que el monarca tuviera que abonar un solo céntimo en costas.

Los territorios secularizados de la Iglesia que salpicaban el imperio fueron el objeto específico del Edicto de Restitución promulgado por Fernando en marzo de 1629. El confesor jesuita del emperador, Wilhelm Lamormaini, aseguraba a Fernando que la solución de ese edicto contaba con la bendición de Dios: «Dios nos promete que habremos de lograr la victoria en breve. Su causa nos impulsa». El vicecanciller del imperio, Peter Heinrich von Stralendorf, fue el encargado de redactar el documento. A primera vista no pasaba de ser una interpretación de la Paz de Augsburgo, pero se trataba de hecho de un acto legislativo sin precedentes, promulgado como ley del imperio sin el respaldo de ninguna Dieta imperial. El Edicto venía a aplicar en la práctica una interpretación católica de la Reserva Eclesiástica, esto es, del requisito por el que se exigía que los príncipes eclesiásticos del imperio renunciaran a las tierras de la Iglesia en caso de que se convirtieran al luteranismo con posterioridad al año 1552. Este tipo de secularizaciones se habían producido a gran escala, pero habían sido sancionadas por el paso del tiempo, quedando legitimadas *de facto* tanto por medio de las sucesiones dinásticas de los príncipes como a consecuencia de las transferencias de tierras. Con todo, los éxitos militares de la década de 1620 habían favorecido la restitución de este tipo de tierras en Renania, de manera que los gobernantes laicos de confesión católica habían co-

menzado a aprovechar la oportunidad que les ofrecía esa circunstancia. El edicto no solo ponía en manos del emperador una fórmula para embridar un proceso que ya llevaba tiempo en marcha, sino que le permitía reafirmar su autoridad imperial, dado que realzaba la importancia de su papel de árbitro.

El edicto constituía una amenaza para los propietarios de tierras (protestantes) de quince obispados de la Alemania septentrional, así como para los ocupantes de quinientos monasterios prósperos diseminados por el norte y el centro de Alemania —dándose además la circunstancia de que, al ser ambas zonas muy amplias y provistas de un gran número de habitantes, eran una considerable fuente de ingresos—. A finales de 1630, los comisarios del imperio, respaldados por las tropas de Wallenstein, restituyeron cinco obispados y 120 monasterios. En Magdeburgo, donde la restitución monástica se había iniciado en 1628 bajo la autoridad del propio Wallenstein, los ciudadanos se rebelaron. Los representantes de Lübeck y Hamburgo, las dos urbes independientes de mayor peso en la Liga Hanseática, hicieron saber a Wallenstein que la medida estaba poniendo en peligro la cooperación mercantil que esas capitales venían manteniendo con él: «No es posible prestar apoyo al edicto [...], la paz religiosa no puede ser convertida sin más en una realidad sin valor». Tras esta conversación, y en una carta que habrá de dirigir en noviembre de 1629 al presidente del Consejo bélico del imperio, Rombaldo Collalto, Wallenstein espetará a este que el edicto «ha puesto en nuestra contra a todos cuantos no profesan la fe católica». Tres meses más tarde, el propio Wallenstein añadirá lo siguiente: «su resentimiento es tan grande que todos están diciendo que, si llegaran a presentarse los suecos [en referencia a Gustavo Adolfo], estarían encantados de morir por él».

El edicto iba a tener unas enormes consecuencias para el imperio. La importancia del padrinazgo eclesiástico de los Habsburgo para engatusar con él a los príncipes y a los distintos territorios, convenciéndolos de que debían prestar apoyo a los envites del emperador, era inmensa. De hecho, el poder de ese patrocinio resultaba ya evidente por entonces. Sajonia había recibido la región de Lusacia por haberse mostrado leal durante el alzamiento de Bohemia. El elector calvinista de Brandenburgo dejó la adopción de medidas políticas en el reino en manos de su favorito, el conde Adam von Schwarzenberg. Este último explotó sus contactos en Viena para garantizar la sucesión del duque en Pomerania y asegurarse su propia posición en Magdeburgo y Clé-

veris. Wallenstein conservaría una fuerza de doce mil soldados repartidos por el norte de Alemania, y enviaría quince mil más a Polonia a fin de mantener a Gustavo Adolfo atado a su campaña polaca. Otros diecisiete mil partieron en dirección a los Países Bajos para reforzar los efectivos españoles, cuyo ejército había amenazado con sublevarse en 1628 al saber que los holandeses habían apresado los barcos de la flota española encargada del transporte de plata. Aprovechando en parte las posibilidades de acción que les ofrecía esa bicoca caída del cielo, los holandeses iniciaron el asedio de Bolduque en abril de 1629, construyendo para ello un dique de 64 kilómetros de largo en torno a sus canales y esclusas. Después procedieron a drenar el pólder resultante hasta que los holandeses se encontraron en situación de proseguir su avance, lo cual les permitió forzar la rendición de un baluarte clave en la cadena de fortalezas fronterizas españolas.

Sabedor de que el dominio del imperio en el norte de Alemania era frágil y de que el riesgo de que los húngaros lanzaran un ataque a las órdenes de Gabriel Bethlen seguía siendo elevado, Wallenstein no deseaba implicarse en ningún nuevo frente. Sin embargo, tanto el emperador como el Consejo bélico del imperio con sede en Viena le exigieron que encontrara catorce mil soldados más para la nueva campaña que se proponían realizar en el norte de Italia. El día de Navidad de 1627 fallecía el duque Vicente II Gonzaga de Mantua y Monferrato. Técnicamente, sus territorios eran feudos del imperio, y además había muerto sin descendencia. Consciente de su mala salud, Vicente había hecho testamento y legado sus posesiones a su sobrina, María Gonzaga, a la que aceptaba casar con el primo de María, Carlos de Gonzaga, duque de Nevers, a fin de lograr que sus propiedades permanecieran en la familia. El matrimonio se celebró en Mantua, el día mismo del fallecimiento del duque. El duque de Nevers residía en la corte francesa, de modo que el hecho de que sucediera a Vicente en Mantua y Monferrato constituía una amenaza para las posiciones de España en el norte de Italia, sobre todo en la contigua región de Milán.

Los Habsburgo españoles presentaron un pretendiente alternativo, declararon ilegal la ocupación de Nevers y enviaron fuerzas para tomar la fortaleza de Casale en la primavera de 1628. Lo que en principio debía haber sido una campaña breve terminó convirtiéndose en un asedio prolongado que se dilató por espacio de más de un año. Desafiando las nieves de los Alpes, los regimientos franceses acudieron en apoyo del baluarte en febrero de 1629, pero durante el verano los espa-

ñoles recrudecieron los ataques contra la plaza y pidieron refuerzos al emperador. Fernando aceptó en septiembre —pese a la oposición de Wallenstein—, y puso en manos de Rombaldo, conde de Collalto, un ejército imperial para estrechar el cerco de Casale. Sin embargo, los regimientos imperiales no lograron forzar la entrada en Mantua y expulsar al duque de Nevers hasta el mes de julio del año siguiente. Para entonces, los electores católicos del imperio, reunidos en Ratisbona en junio de 1630, ya habían manifestado su oposición tanto al extraordinario poder que había acumulado Wallenstein como a las guarniciones de sus regimientos y a las exacciones que estaba practicando en el norte de Alemania. Los electores pedían la destitución de Wallenstein y la reducción de sus fuerzas, que deberían menguar hasta situarse por debajo de la tercera parte del volumen de efectivos que todavía tenían. Fernando II se avino a satisfacer esas demandas, y en agosto prescindió de su comandante en jefe. El hecho de que el propio Wallenstein llevara ya algún tiempo desilusionado con la dirección de los asuntos del imperio le animó a aceptar con ecuanimidad el giro de los acontecimientos. Pero no ocurrió lo mismo con Hans de Witte, su banquero, que optó por suicidarse. Apenas un mes antes Gustavo Adolfo había desembarcado en compañía de una fuerza expedicionaria sueca en el puerto de Stralsund.

El fin del partido protestante francés

Tras el asesinato de Enrique IV, una delegación protestante acompañaría al pastor André Rivet a presentar su leal pleitesía a Luis XIII y su madre, María de Medici. Entre los miembros de la delegación se encontraba el soldado y poeta Agrippa d'Aubigné, que referirá más tarde el escándalo que él mismo habría de provocar en la reina y los cortesanos al negarse a doblar la rodilla ante su soberano. Su gesto atemorizó a tal punto a Rivet que apenas pudo pronunciar su discurso, recorrido como estaba por incontrolables temblores de pánico. D'Aubigné explica que no tenía intención de mostrarse irrespetuoso con su rey. Lo que debía a este era, a su juicio, «veneración» —máxime en las circunstancias del reciente magnicidio—. Lo que defendía era que los nobles (protestantes) se hallaban unidos a su soberano por unos lazos de obediencia «natural» que no podían plegarse al servilismo (católico). El

«partido» hugonote fomentaba un tipo de actitud respecto del poder que recordaba los planteamientos de la mancomunidad cristiana. Y ahora que se había logrado consolidar la paz, el papel de las asambleas generales de ese partido consistía (según Philippe Duplessis-Mornay) en promover el «bien común» de las iglesias protestantes. Duplessis-Mornay no veía contradicción alguna entre ese «bien común» particular de los protestantes y el del conjunto del reino. Argumentaba que las asambleas eran esenciales para el mantenimiento de la paz, la elección de delegados capaces de representar los intereses de los hugonotes ante la corte francesa, y la integración de los protestantes de Francia en la sociedad civil. Estos fueron los fundamentos argumentales que llevaron a la reina madre y regente gala María a dar su respaldo a regañadientes a la convocatoria de una asamblea en Saumur, la plaza fuerte de Duplessis, en 1611.

Sin embargo, la política francesa se estaba moviendo en otra dirección. La sucesión de dos magnicidios había puesto a la opinión pública en un estado de ánimo verdaderamente singular —un estado de ánimo que ni los publicistas regios ni los magistrados galicanos iban a dejar de explotar—. Enrique IV se convirtió así en un héroe Borbón que había sacrificado su vida por el reino. En las reuniones de los Estados Generales celebradas entre los años 1614 y 1615, convocadas para impedir una rebelión aristocrática encabezada por un príncipe de sangre (en este caso Enrique de Borbón, príncipe de Condé), las demandas del tercer Estado comenzarían por la exigencia de una «ley fundamental» que afirmara que en todo el reino no había más autoridad que la del soberano de Francia. El resto del *cahier* de demandas se centraría en la petición de todo un conjunto de complejas reformas que quedarían cortésmente dejadas al margen al despedir la reina madre a los delegados reunidos en esa asamblea —que habría de ser la última de las convocadas antes de 1789—. La corte de María de Medici excluyó a los magnates protestantes que habían disfrutado de un gran favor en tiempos del régimen anterior, de modo que estos grandes de Francia, marginados, comenzaron a mostrarse proclives a alinearse con otros aristócratas descontentos. El matrimonio de Luis XIII con Ana de Austria, hija de Felipe III (enlace celebrado en noviembre de 1615), convenció a los protestantes de que Francia había pasado a integrarse en la órbita de los Habsburgo españoles.

El partido protestante se hallaba dividido entre quienes creían que la mejor manera de proteger el movimiento pasaba por la realización

de negociaciones (despectivamente tildadas de simples *politiques*) y quienes pensaban que la mejor defensa era el ataque (planteamiento por el que abogaban los partidarios de la línea dura, considerados *fermes* o *acharnés* por sus correligionarios). Dado que se hallaban desprovistos de un protector formal, los grandes aristócratas del partido (el duque de Bouillon en el noreste, el duque de Lesdiguières en el Delfinado, el duque de La Force en el suroeste, y otros potentados de similar calibre) comenzaron a valerse de sus respectivas influencias regionales para rivalizar entre sí y tratar de capitanear el movimiento. Algunos de ellos consiguieron una pensión regia y un lugar más cómodo en la corte de Luis XIII, con lo que, andando el tiempo, optaron por convertirse. En 1620, una expedición regia destinada a integrar la región del Bearne en el resto del reino tensó la situación. El vizcondado de los Pirineos formaba parte de las tierras ancestrales de Enrique de Navarra. Su reforma había sido un acto de Estado dirigido por su madre, Juana de Albret, tras la fallida rebelión e invasión de 1569. A partir de entonces, una oligarquía protestante comenzó a ocuparse de los asuntos del vizcondado a través de unos Estados Generales que, entre otras cosas, preservaron su lengua y sus tradiciones —como la de ser un lugar en el que no hallaba aplicación la ley sálica y en el que era posible exigir cuentas a los príncipes—. La integración del Bearne en Francia implicaba abjurar de esas tradiciones y reducir el alcance de la privilegiada posición que venían ocupando hasta entonces los protestantes. En octubre de 1620, la entrada de Luis XIII en la capital de la región (Pau) fue un verdadero desfile católico de la victoria. Los amedrentados oligarcas protestantes del Bearne pidieron ayuda a sus correligionarios franceses. Estos últimos entendieron que lo sucedido guardaba relación con los acontecimientos que estaban teniendo lugar en Alemania y Renania. Conscientes de sus propias divisiones y de su falta de preparación militar, pero sintiendo también que su situación era desesperada, los nobles se alzaron en armas, capitaneados por Enrique, duque de Rohan —un hombre de grandes recursos militares—, y por su menos capaz hermano menor, Benjamín, duque de Soubise. Se necesitaron cinco campañas regias y una década para aplastar el poderío militar de los hugonotes, pero lo esencial de la tarea se logró a lo largo de los dos primeros años de la guerra, durante la campaña llevada a cabo en el sur de Francia entre los años 1621 y 1622 —campaña que aniquiló gran parte de los baluartes protestantes, dejando las plazas de La Rochelle, Montauban y Montpellier convertidas en simples

vestigios sin sombra de su anterior fuerza, asediadas por las divisiones internas y la desesperación—. En 1628, La Rochelle fue objeto de un despiadado asedio, organizado y planeado por Armand du Plessis, cardenal Richelieu. Él fue quien ordenó la construcción de doce kilómetros de obras de asalto y la erección de veintinueve fortificaciones. Para impedir que los habitantes de la población recibieran ayuda de sus correligionarios ingleses u holandeses, cuatro mil obreros se afanaron en levantar un muro de casi un kilómetro y medio de longitud sobre una base formada por barcos hundidos y repletos de escombros. La ciudad se rendía al fin en octubre de 1628, tras sufrir un cerco de catorce meses y asistir al fracaso de una expedición de socorro anglo-holandesa.

En junio de 1629, la firma de la Paz de Alais obligaba al duque de Rohan a poner las plazas de Montauban y Montpellier en manos de Luis XIII, sacrificando al partido político y militar de los hugonotes a cambio de renovar las garantías relacionadas con el disfrute de los privilegios religiosos que el Edicto de Nantes había concedido a los protestantes. La caída de La Rochelle daría lugar a una orgía de celebraciones en París —festejos que culminarían el día 23 de diciembre con un desfile triunfal que llevó a los vencedores a pasar bajo doce arcos de la victoria—. En el frontispicio del programa de actos oficiales aparecen los magistrados de París arrodillados ante el rey sedente, arropado por los duques de Orléans y Soissons. A través de los ventanales del segundo plano de la imagen se perciben los humeantes vestigios de La Rochelle. Cuatro de los magistrados clavan la mirada directamente en el observador, recordándole que la obediencia absoluta también es incumbencia suya.

El duque de Rohan huyó al exilio, yendo a refugiarse en Venecia y llevándose consigo cuatro grandes cajas de libros. En su forzosa ociosidad, el duque se dedicó a escribir textos políticos. En su biblioteca había, entre otros, autores como Maquiavelo y Guicciardini, además de Cicerón, Tácito y los clásicos neo-estoicos. Su estilo de vida y sus opiniones no eran las de un calvinista estricto, y de hecho, lo que le había animado a rebelarse no había sido únicamente su lealtad a la causa hugonote, pese a que esa adhesión estuviera fuera de toda duda. Más tarde habría de fundar las razones del levantamiento en un odio visceral a España, cuyo «interés se centra», indica, «en perseguir a los protestantes con el fin de engrandecerse con los despojos arrancados». Por su parte, el «interés» de Francia residía, a su juicio, en tratar de en-

tender «la ponzoña que resulta de esa actitud». Las campañas militares que él mismo organizara habían sido implacables, lo cual venía a reflejar a su vez la desesperada situación en que se hallaba el dividido movimiento de los protestantes franceses —sobre cuyas apuradas circunstancias no se hacía ilusión alguna—. Al criticársele por haber apelado al rey Jacobo en busca de ayuda exterior durante el bienio de 1620 a 1621, el duque de Rohan respondería que, de no haberlo hecho, era más que probable que también se le hubiese censurado. El duque era consciente de que la política y la guerra constituían dos esferas totalmente ajenas a la moralidad cristiana, y de que vivía en un mundo marcado por una serie de «revoluciones» políticas y militares en las que no regía «regla» alguna. Sus héroes eran rebeldes —Alcibíades, César, e incluso el católico duque de Guisa— sobre los que únicamente se vertían críticas en caso de que no se atuvieran a la lógica exigida por sus propias acciones. En un escrito en el que rechaza las virtudes asociadas con la clemencia señala: «Lo que nos frena es más el vicio de la irresolución y la flaqueza de ánimo que una verdadera compasión por el sufrimiento de los demás [...], esa es la razón de que muy a menudo tratemos de ocultar nuestros vicios con la más mezquina de las virtudes [la piedad]». El siglo de hierro cosecha almas de metal.

18

LA GUERRA COBRA TODA SU EXTENSIÓN

CONSECUENCIAS ACCIDENTALES

Entre los años 1627 y 1630 se produjeron asedios militares en puntos separados por varios cientos de kilómetros de distancia y en escenarios bélicos muy distintos. Tanto en Stralsund (de mayo a agosto de 1628) como en Casale (entre la primavera de 1628 y el mes de marzo de 1629), La Rochelle (de septiembre de 1627 a octubre de 1628), Hertogenbosch (de abril a septiembre de 1629), nuevamente Casale (entre septiembre de 1629 y octubre de 1630) y Mantua (de noviembre de 1629 a julio de 1630) la imposición de cercos fue una estrategia más de la larga guerra de desgaste que estaba llevándose a cabo en toda Europa. La evolución de un asedio era tan impredecible como imponderables las consecuencias políticas y estratégicas de su desenlace.

Al negociar el fin del asedio de Stralsund, Wallenstein quería evitar «el inevitable baño de sangre» (según sus propias palabras) que habría de producirse necesariamente en caso de irrumpir en la plaza por la fuerza, ya que una matanza así solo serviría para deteriorar las relaciones con Hamburgo y Lübeck y para poner en peligro los planes imperialistas. Esa negociación permitió que la ciudad pactara una alianza de veinte años con Gustavo Adolfo, dando de ese modo pie, dos años después, a que los suecos lograran afianzar una cabeza de puente en el norte de Alemania. Al llegar a su fin el asedio al que el cardenal Richelieu tenía sometida a La Rochelle, el ofendido teniente que había asesinado al favorito de Carlos I, el duque de Buckingham, fue ejecutado en Tyburn. John Felton, el autor del crimen —perpetrado en Portsmouth el 23 de agosto de 1628—, a quien no solo se le debían ochenta libras esterlinas en concepto de pagos atrasados, sino que había sido herido en la expedición que los ingleses habían enviado en 1626 a la Isla de Ré para socorrer a los protestantes franceses, declararía (en una

carta cosida a su sombrero) lo siguiente (según una de las versiones de la nota): «este hombre es un vil cobarde que no merece ser tenido por caballero ni soldado, pues no está dispuesto a sacrificar su vida a mayor gloria de Dios, el rey y la patria».

Las públicas muestras de júbilo por la muerte de Buckingham y la desconfianza que dejaba traslucir el regocijo echaron a pique las esperanzas que Carlos tenía puestas en negociar con el Parlamento inglés de 1628. La guerra anglo-francesa de 1627 a 1629, con sus dos intentos fallidos de levantar el cerco de La Rochelle, llegó así a un ignominioso fin. Inglaterra adoptó una postura de benevolente neutralidad en la Guerra de los Treinta Años, cosa que implicaba proporcionar un secreto respaldo a los españoles y que era justamente lo último que quería Richelieu. El asedio también vino a crispar la alianza que los franceses mantenían con los holandeses (por el Tratado de Compiègne, firmado en 1624), circunstancia que acabó incrementando los temores que empezaban a cobrar fuerza entre los holandeses, recelosos de que los franceses fueran unos aliados poco fiables.

La toma de Hertogenbosch por parte de los holandeses puso fin a los tanteos de paz que estaban realizando España y los Países Bajos. Además de ser una plaza fortificada, la ciudad era sede del obispado del Brabante septentrional y puerta de acceso al Mosa. La población de la vecina región de Meierij, fundamentalmente católica, pasaba a ahora a manos holandesas. A partir de ese momento (y más aún al conquistar los holandeses Maastricht en 1632), la República holandesa iba a contar con una minoría católica marginal cuya religión e intereses estaban plenamente resueltos a proteger los españoles. Madrid argumentó que la jurisdicción civil de la región seguía teniendo su sede en Bruselas, y que los holandeses no tenían derecho a asignar a nadie la jurisdicción espiritual de los católicos. Además, todo cuanto le sucediera a las propiedades de la Iglesia tendría que discutirse con los territorios eclesiásticos del Reich. La caída de Hertogenbosch alejó todavía más las perspectivas de paz.

Los fallidos asedios del norte de Italia también habrían de complicar el tablero de ajedrez europeo. El conde-duque de Olivares admitía que la guerra que estaba librando España en Mantua era una apuesta arriesgada: en el año 1627, escribe, «se decidirá el destino de esta monarquía». El emperador había consolidado su posición en el norte de Alemania. España había pasado a la ofensiva en los Países Bajos. Francia se hallaba abiertamente en guerra con los protestantes de sus terri-

torios y había hecho las paces con España (por el Tratado de Monzón, firmado el 5 de marzo de 1626), poniendo así fin a sus diferencias en la Valtelina. No obstante, en 1630, todo se puso en contra de España. El traslado de las tropas del ejército del general Espínola al norte de Italia desbarató la ofensiva contra los holandeses. En 1628, la captura holandesa de la flota española del tesoro generalizó el temor a una nueva bancarrota española. Los conflictos de Casale y Mantua obligaron a detraer una parte de las fuerzas imperiales acantonadas en la Alemania septentrional, circunstancia que no tardaría en permitir que los suecos consolidaran su cabeza de puente (en 1630). La intervención francesa en el norte de Italia hizo que la guerra entre Francia y los Habsburgo —tanto españoles como austríacos— resultara inevitable. Para que la guerra de desgaste alcanzara a decantar el éxito de la contienda en uno u otro sentido era preciso que una de las partes adquiriera una ventaja estratégica tal que a la otra no le quedara más remedio que entablar negociaciones de paz. Sin embargo, la lógica de ese desgaste permanente terminaría viéndose anulada por la conmoción de las consecuencias accidentales de la guerra.

Dichas consecuencias imprevistas iban a dominar el período comprendido entre los años 1630 y 1648, año este último en el que las negociaciones emprendidas en Westfalia pusieron fin a la guerra en Alemania y los Países Bajos. En julio de 1630, la intervención militar de Suecia en Alemania, respaldada económica y diplomáticamente por Francia, terminó de añadir complejidad a uno de los más enrevesados conjuntos de ecuaciones diplomáticas, militares y políticas en liza. En mayo de 1635, el hecho de que Francia declarara la guerra a los Habsburgo españoles —seguida al año siguiente por una declaración similar contra los Habsburgo de Austria— vino a agravar otro de los paquetes de incógnitas. En el caso de Suecia, las cuestiones a dirimir pasaban ahora por conseguir un grupo de aliados estables tanto en los territorios de la Alemania septentrional como en el conjunto de Europa, ya que solo así quedarían los suecos en situación de imponer su voluntad al emperador y de lograr un tratado de paz en el que se restauraran las libertades del imperio dando al mismo tiempo «satisfacción» a Suecia por las deudas que había generado su intervención. Francia se vio obligada a librar una guerra de desgaste en varios frentes a la vez, haciendo causa común con todos cuantos abrigaran sentimientos de antipatía hacia los Habsburgo, con independencia del lugar en el que hubiese venido a aflorar esa animadversión. Los diplo-

máticos franceses hicieron suya la noción sueca de un nuevo orden internacional en el que pudieran preservarse las libertades de los estados individuales de Alemania mediante un sistema estatal capaz de sustentarse a sí mismo. Una de las dificultades a las que hubo de enfrentarse el cardenal Richelieu (y también su sucesor Mazarino) radicaba en la necesidad de convencer a sus posibles colaboradores de que el objetivo de este nuevo orden no consistía en desmantelar la hegemonía de los Habsburgo y sustituirla por un predominio francés.

La década de guerras que llevaba sufriendo la Europa central generó también una legión de exiliados y desamparados, fundamentalmente protestantes, dispersos por el norte de Alemania, el sur de Polonia y los Países Bajos. La reasignación de sus propiedades a otras personas prendió la mecha de un gran número de enconados intereses contrarios entre las distintas partes implicadas. La escala de las operaciones militares dio pie al surgimiento de toda una serie de proveedores de armamento, municiones y pertrechos con una clara propensión a prolongar el conflicto. Los individuos emprendedores se dedicaban a constituir regimientos de soldados bien baqueteados mediante la obtención de líneas de crédito y flujos de suministro, asumiendo de ese modo unos gastos que tendrían que ser finalmente satisfechos, fuera cual fuese el ajuste de cuentas final. Las maquinarias militares, cuyas acciones dependían fundamentalmente de que los ejércitos lograran vivir a costa de sus enemigos, se enfrentaban al problema de conferir al alcance de sus operaciones una magnitud que, sin dejar de responder adecuadamente a las exigencias de una guerra de desgaste, evitara emplear más recursos de los necesarios para mantener al adversario enfrente, garantizando al mismo tiempo que los intereses del aparato bélico quedaran satisfechos en cualquier arreglo al que pudiera llegarse al final de la contienda. Las maquinarias militares cuyas cadenas de recursos descansaban en último término en los estados en cuyo nombre operaban generaban todo un conjunto de presiones logísticas y fiscales que acababan provocando revueltas y revoluciones en la nación que las había puesto en orden de batalla. En las décadas de 1630 y 1640 los costes de la contienda que se estaba librando en la Europa central no pararon de crecer.

Cuanto más complejas fueron volviéndose las ecuaciones políticas, militares y diplomáticas de la guerra, tanto más dejaron de girar los conflictos en torno a uno u otro agravio concreto. El callejón sin salida que vinieron a provocar en el ámbito político la aplicación del

Edicto de Restitución en el imperio, la descarnada procura de los intereses imperiales de los Habsburgo austríacos y españoles —junto con la subsiguiente apuesta de Francia por su propia hegemonía—, y la creciente destrucción material generada, acabó por desmentir la premisa de que todo aquello guardara relación con la supervivencia de la Cristiandad. Los comentaristas españoles se mostraban abiertamente despectivos con Francia, cuyo comportamiento consideraban cínico. El rey francés se hallaba preso en las garras de un conjunto de malvados cardenales que se proponían aliarle con los otomanos, los holandeses, los suizos, «los enemigos de la fe, del pueblo cristiano, de los reyes y de la Iglesia Católica». Por si fuera poco, el nuevo orden internacional que proponía Francia pasaba por alto la significación de la «nación alemana» y enmascaraba el expansionismo galo. Después del año 1640, al apoyar Francia las rebeliones catalana y portuguesa, el propagandista Francisco de Quevedo lamentaría que Francia estuviese librando una guerra injusta «contra la Cristiandad toda [...] al sembrar discordia». Felipe IV declaró que Mazarino era el «responsable de las calamidades de la Cristiandad».

En la década de 1620 acabó resurgiendo una cierta forma de ver la política internacional desde la perspectiva confesional, aunque no lograría perdurar. En la de 1630 resultaba ya difícil interpretar que los conflictos respondieran a un enfrentamiento entre dos versiones de la idea cristiana. Entre los protestantes existían claras divisiones, ya que muchos luteranos recelaban de los activistas seguidores de Calvino tanto como de los católicos, cuyo intervencionismo era sin embargo muy superior. El emperador había confiado en la neutralidad (y contado incluso con el apoyo expreso) de algunos príncipes protestantes como el landgrave de Hesse-Darmstadt, el elector de Brandenburgo y el elector de Sajonia. Del mismo modo, no todos los católicos se habían entregado a la lucha contra el protestantismo. El duque Maximiliano de Baviera se dedicaba a tratar de materializar un conjunto de imperativos dinásticos y territoriales propios, imperativos que en la década de 1620 acabarían confluyendo con los del emperador, aunque solo para volver a apartarse de ellos en los años cuarenta del siglo XVII. Los jesuitas, a quienes la propaganda protestante consideraba la personificación misma de una fuerza que trabajaba secreta y monolíticamente por su desaparición, se hallaban tan divididos como el mundo que apacentaban.

En Múnich y Viena, los sucesores de los confesores de los príncipes

que aconsejaban al emperador Fernando y al duque Maximiliano (Wilhelm Lamormaini y Adam Contzen respectivamente) abogaban en favor de una convivencia con los protestantes y del abandono de toda noción asociada con la existencia de un destino providencial. Hasta el emperador Fernando II (cuyas cartas parecen querer sostener en ocasiones, siquiera implícitamente, que lo que estaba haciendo era librar una cruzada en el seno del imperio) habría de presionar al generalísimo Wallenstein instándole a que empleara el «pretexto de la religión» (*praetextum der Religion*) en sus manifestaciones públicas, siguiendo así el ejemplo de sus enemigos. En el año 1632, Axel Oxenstierna recordaría al Consejo de Estado sueco que la implicación de dicha institución en la guerra «no se había debido tanto a cuestiones de religión como a asuntos relacionados con la salvaguarda del Estado público [*status publicus*], en cuyo ámbito se halla también circunscrita la religión». En Viena y Múnich, respectivamente, los jesuitas Johannes Gans y Johannes Vervaux habían aprendido finalmente la lección, junto con su general superior, Muzio Vitelleschi. Y es que no en vano les había sido dado constatar lo que podía suceder si la orden se identificaba de forma excesivamente diáfana con las políticas de un príncipe en particular o daba en criticarlas. Por su parte, Richelieu expondría de forma indubitable a Jean Suffren y a Nicolas Caussin, dos jesuitas parisinos, que lo que se esperaba de ellos era que respaldasen las políticas del gobierno, mientras Francisco Aguado, el confesor del conde-duque de Olivares, manifestaba que la guerra en la que se hallaba embarcada España era una prueba espiritual en la que los católicos franceses tenían tanto de transmisores de la tentación como los propios protestantes holandeses. Las maquinarias militares de ambos bandos se sostenían por medio de unas líneas de crédito y unos flujos de suministros que rebasaban los límites confesionales. La religión, que se había convertido en una razón de Estado, en un argumento utilizado en las declaraciones públicas y enfatizado a través de la propaganda, seguía siendo capaz de legitimar el conflicto, pero se revelaba cada vez más problemática.

Las ecuaciones políticas internacionales, así como los complejos intereses de las partes en conflicto, determinaban que resultara más difícil imaginar cómo podría negociarse la paz, y en qué foro. El orden internacional de la Cristiandad había dejado de existir. La potencia holandesa rechazaba la mediación del papado, y no era la única fuerza política protestante en negarse a aceptarla. Al igual que otras instituciones vinculadas a ella, también la Dieta del Reich había dejado de

usarse. El emperador no era demasiado aficionado a reunir a las distintas partes que gozaban de poder en el imperio. En la asamblea de electores católicos celebrada en Ratisbona en junio de 1630, el primer asunto a tratar en el orden del día era el de la «paz general», pero ni siquiera llegó a abordarse. En 1632, Antoine Wolfath, obispo de Viena y consejero imperial, sugirió que todos los estados católicos enviaran delegados a un futuro congreso que, de acuerdo con su propuesta, debería convocarse en una población neutral. El emperador recibió la idea con tibieza, puesto que prefería dar curso a otra opción: la de llegar a «componendas» independientes con las diferentes potencias que integraban el imperio. En los primeros meses de 1635, Richelieu anunció que Luis XIII tenía la intención de nombrar a varios diplomáticos para entablar negociaciones, siempre y cuando Felipe IV también tomara parte en la iniciativa. Sin embargo, Francia estaba a pocos meses de declararle la guerra a España, así que la propuesta no consiguió salir adelante. En 1636, el papado se ofreció a mediar en Colonia entre las partes en conflicto, pero la iniciativa no cuajó. Los cálculos estratégicos impulsaban a cada uno de los bandos a pensar que la prolongación de la guerra les aportaría mayores beneficios.

Solo al cambiar el equilibrio de poder y adquirir las presiones internas generadas por la guerra de desgaste un peso y unas dimensiones excesivamente importantes como para poder ser pasadas por alto alcanzaron los diplomáticos imperiales, suecos y franceses un acuerdo relativo al marco de una conferencia de paz. En diciembre de 1641, el Tratado de Hamburgo sentó los parámetros en que habría de desarrollarse. Debía celebrarse tanto en la católica Münster como en Osnabrück, ciudad de perfil mixto desde el punto de vista confesional, encargándose el papado y Venecia de dotar de coordinadores a la convocatoria. Se declararían neutrales tanto las dos urbes como las carreteras que las unían —eximiéndose formalmente a las dos poblaciones anfitrionas del juramento de lealtad al emperador mientras duraran las conferencias—. Se protegerían los canales de suministro de víveres, se tomarían medidas de seguridad y se ampliaría el servicio postal del imperio para poder atender el servicio de las dos localidades. Todo el mundo comprendió que el proceso iba a ser largo, y así habría de ser, en efecto. Casi siete años más tarde, en septiembre de 1648 se firmaba al fin la Paz de Westfalia.

Gobernados por la opinión

En 1641, el grabador bohemio Wenceslaus Hollar ilustraba una octavilla titulada *El mundo es dirigido y gobernado por la opinión*. En la hoja volandera aparecía representada una conversación entre la «Opinión» (una voluble mujer, sentada en un árbol, con una torre de Babel en la cabeza y un globo terráqueo en el regazo) y «Viator», un caballero. Un bufón ambulante vierte tinta sobre las raíces del frondoso árbol, cubierto de panfletos que caen al suelo, cubriéndolo todo, como el follaje de otoño. Se trataba de una sátira sobre el desestabilizador impacto que tenían las hojas informativas y los folletos en la febril atmósfera inmediatamente anterior al estallido de la Revolución Inglesa —al ser este el período en el que comenzó a resquebrajarse el monopolio de la Compañía de impresores y la supervisión regia de todas las publicaciones del reino—. El papel impreso magnificaba, polarizaba y distorsionaba los conflictos europeos. Una de las razones que explican por qué ahora resultaba más difícil desenmarañar la madeja de motivaciones y logros de los actores implicados radicaba en el hecho de que estos actores habían empezado a verse obligados a librar una guerra de palabras además de la contienda de las armas, cosa que estaba agrandando la brecha abierta entre lo que resultaba conveniente presentar como motivo de la acción y la realidad subyacente. Blaise Pascal, cuya controvertida crítica a los jesuitas le había aficionado a la polémica, tenía la respuesta al trabajo de Hollar: «El poder», escribe en sus *Pensées*, «rige el mundo, no la opinión, pero es la opinión la que explota al poder».

Esta explotación iba a intensificarse a principios del siglo XVII con la aparición de las gacetas de tirada periódica. De hecho, ya existían en 1618 en Estrasburgo, Fráncfort y varias ciudades más. La Guerra de los Treinta Años les permitió expandirse y circular con mayor profusión, de modo que en 1648 había ya treinta gacetillas semanales en Europa, con una tirada global de quince mil ejemplares. En la mayoría de los casos se trataba de resúmenes de los acontecimientos diplomáticos, militares y políticos de la época, de impresos en los que se dejaban deliberadamente al margen los extraños portentos y prodigios que constituían el material de trabajo de los panfletistas. Los impresos periódicos convencían por su capacidad para sintetizar un conjunto de noticias de última hora de ámbito europeo y ofrecérselas a un público lector que sentía la necesidad de hallar sentido a los complejos sucesos que estaban desarrollándose a su alrededor. Los generales de los ejér-

citos completaban las fuentes de información confidencial de que disponían con lo que les contaban las gacetas. Los embajadores coleccionaban compendios de lo que referían esas publicaciones. Y cuanto más fuera creciendo la difusión de los periódicos tanto más habrían de sindicar estos la información que publicaban, consiguiendo así cubrir una mayor cantidad de noticias. Las personas de la época comenzaron a adquirir la facultad de situar los acontecimientos en un contexto más amplio. La guerra campaba a sus anchas por los periódicos y lo mismo puede decirse de la creciente sensación que se tenía en la década de 1640 respecto de la situación de Europa, ya que se pensaba que estaba a punto de vivir un período de paroxismo generalizado —tanto más cuanto más fueran llenándose de noticias relacionadas con levantamientos y rebeliones las columnas de las gacetas—.

No obstante, resultaba imposible distinguir entre las gacetas y el resto de «libelos» y «panfletos». Los periódicos completaban sus noticias con boletines, cuyos textos salían muchas veces de las manos de los mismos directores. Las cabeceras de estos suplementos esgrimían rótulos —como *Zeitung*, *Aviso* o *Relation*— que indicaban la naturaleza de una publicación, aunque sin distinguirla de las gacetas de tirada periódica. El *Theatrum Europaeum*, cuyo primer número saldría en el año 1633 de las manos de un editor de Estrasburgo llamado Johann Philipp Abelin, publicó una panorámica de los acontecimientos vividos desde los tiempos del Edicto de Restitución de 1629. Nacida con vocación de ser una enciclopedia de la información, se comercializó por medio de suscripciones y contaba con grabados de Matthäus Merian. Los hechos acaecidos en el transcurso de la Guerra de los Treinta Años daban un juego infinito a los tradicionales panfletistas. Los nobles perdían la cabeza y también sus tierras. Los héroes sufrían graves derrotas. Ocurrían cosas totalmente inesperadas. Los ejércitos devastaban regiones enteras y destruían ciudades... Todo esto era material vendible, y con la crisis que afligía al mercado de la literatura académica, los panfletos ofrecían a los editores muchas oportunidades de completar su gama de publicaciones, oportunidades que terminaban confluyendo con la demanda de propaganda política. En 1631, los más de doscientos panfletos que se dedicaron a describir el saqueo de Magdeburgo conseguirían inscribirlo de forma indeleble en la memoria colectiva. En su faceta más eficaz, los panfletos de gran formato habrían de contribuir al esfuerzo bélico al socavar la credibilidad de un determinado enemigo. Las dianas de las críticas se centraban preferentemente en los estra-

tegas y los generales (como Espínola, Wallenstein y otros), no en los propios gobernantes —la denigración de Federico V (tras ser expulsado del Palatinado y habiendo perdido ya la condición de príncipe) es la excepción que confirma la regla—.

Como ya había dejado caer implícitamente Pascal, las personas que ocupaban el poder explotaban la prensa. Los gobernantes se tragaban el orgullo, dignándose a superar la repugnancia que les producía el hecho de poner los secretos de Estado a disposición del gran público, y desde luego sus oponentes también aprovechaban todas las oportunidades que se les presentaran para dar publicidad a sus propias declaraciones. En 1618, se comenzó a dar a la imprenta en la Confederación Bohemia una *Apologia* que no tardaría en gozar de una amplia difusión internacional. El *Manifesto* de Gustavo Adolfo inició su publicación en 1630 con treinta y tres ediciones en cinco idiomas. María de Medici disponía de un devoto séquito de publicistas dedicados a airear las quejas que tenía de su hijo Luis XIII. De hecho les haría trabajar más encarnizadamente que de costumbre tras el «Día de los engañados» (el 11 de noviembre de 1630), fecha en la que, tratando de consolidar su autoridad sobre Luis XIII, decidió exigir la destitución del cardenal Richelieu (creyendo erróneamente durante veinticuatro horas que lo había conseguido). Los aristócratas y los príncipes de sangre (entre los que se encontraban en este caso Montmorency y Gastón de Orléans) se asegurarían de que las razones que les impulsaban a rebelarse contra Richelieu gozaran de amplia difusión, comportamiento que no dudaba en imitar el propio Richelieu, ya que también él recurría a los servicios de publicistas competentes para exponer con detalle las razones de Estado que justificaban sus decisiones ministeriales. Théophraste Renaudot, que debía al cardenal el monopolio de que disfrutaba en París en el terreno de la producción de publicaciones periódicas, proclamaba no obstante que la *Gazette de France* se expresaba con voz independiente. En realidad, lo que aparecían en sus páginas eran textos dictados por el cardenal y el mismísimo rey. La *Gazette* no tardaría en convertirse en una lectura esencial para los miembros de los salones literarios. Los nobles de provincias escudriñaban sus páginas a fin de hallar en ellas alguna mención del regimiento en el que prestaban servicio sus hijos. En los últimos tiempos de la Guerra de los Treinta Años, los periódicos habían conseguido hacerse un hueco bien arraigado en la vida pública. La Inglaterra del período de la Revolución nos ha dejado veintidós mil títulos de sermones impresos, panfletos y publicaciones

periódicas de carácter informativo, y de las insurrecciones de la Fronda (1648-1652) han llegado hasta nosotros cinco mil «*Mazarinades*» —lo que significa que la utilización que hacían de la prensa todos los bandos no era la propia de un instrumento de opinión, sino la característica de una herramienta de acción—.

El león del norte

La intervención militar de Gustavo II Adolfo de Suecia en Alemania ensanchó los límites del escenario bélico, intensificando al mismo tiempo la crudeza de los choques —todo lo cual acabaría dando lugar a un complejo conjunto de consecuencias duraderas—. En Suecia, la base demográfica de la que extraer recursos era minúscula (ya que en 1620 la población global apenas llegaba al millón y cuarto de personas), y lo mismo puede decirse de su administración (Estocolmo tenía seis mil habitantes) y de su aristocracia (integrada tan solo por cuatrocientos individuos). Sus vecinos poseían unas dimensiones mayores o gozaban de una mejor posición estratégica en el Báltico. Dinamarca, que dominaba los estrechos que daban acceso al Báltico y al Mar del Norte, era el país que representaba una amenaza más directa para Suecia. Al otro lado del Báltico se encontraba la Mancomunidad de Polonia-Lituania, cuyo tamaño no solo era seis veces mayor que el de Dinamarca sino que contaba con unos puertos fluviales cuya prosperidad iba en aumento debido a la expansión del comercio del grano. Tanto Polonia como Suecia reivindicaban el control de las provincias bálticas de Estonia y Livonia —dado que los puertos de Riga y Reval (Tallin) operaban como centros de distribución estival para el Gran Principado de Moscú—. En 1599, el derrocamiento del monarca católico Segismundo Vasa (elegido rey de Polonia en 1587), así como la agitación y las recriminaciones políticas resultantes surgidas tanto en Suecia como en Polonia generaron una enemistad cuyo carácter era a un tiempo mercantil, dinástico, confesional y territorial. Entre los años 1617 y 1618 estallaron finalmente las hostilidades, que volverían a repetirse entre 1621 y 1625. En 1626, Suecia invadió buena parte de Livonia, y sus ejércitos maniobraron para atacar a la Prusia polaca en la desembocadura del Vístula. En 1629, la llegada de doce mil soldados a Prusia, enviados por Wallenstein, demostró claramente la amenaza

que suponía para la seguridad de Suecia la presencia imperial en la costa báltica —sobre todo en una época en la que Dinamarca, desarbolada, no constituía ya ningún peligro para los intereses suecos—.

Como hemos dicho, los recursos del Estado sueco eran limitados, pero además padecía la desventaja de contar con pocos aliados en el extranjero. El país movilizaba un significativo porcentaje de la población adulta masculina a través del sistema de reclutamiento obligatorio, y de hecho el alistamiento en las filas del ejército (*utskrivning*) permitía al Estado disponer de una fuerza que, si no era excesivamente eficaz, sí que presentaba la ventaja de no precisar la recaudación de ninguna cantidad de dinero por anticipado (a diferencia de los mercenarios) y de no requerir por tanto de ningún reintegro posterior. Del mismo modo, si se quería que esos hombres prestaran sus servicios militares fuera de las fronteras suecas era necesario persuadirles de algún modo —y los argumentos para lograrlo habrían de venir de las más altas jerarquías del Estado—. El rey Gustavo regeneró el consenso entre los miembros de la clase política, consiguiendo al mismo tiempo que la administración económica y judicial estuviera a la altura de la tarea. El conde Axel Oxenstierna, cuyas cualidades como administrador y estratega habría de reconocer Gustavo (demostrando en esto muy buen sentido), fue el encargado de supervisar el funcionamiento del aparato jurídico. En 1622, al tomar Oxenstierna posesión de su cargo como gobernador general de Riga, una de sus primeras medidas consistió en apropiarse de los derechos portuarios con el fin de llenar las arcas suecas. En 1626 le tocaría el turno a Prusia, ya que, una vez más, Oxenstierna había sido designado como funcionario sueco encargado de gestionar las cosas en Elblag. En septiembre de 1628 sería también él quien se ocupara de reclutar mercenarios (muchos de ellos escoceses) para defender Stralsund —sacando el dinero necesario de los ingresos que acabamos de mencionar—. Los objetivos de Gustavo Adolfo eran vagos, pero consiguió que los Estados Generales suecos respaldaran su campaña, y todas las partes implicadas comprendieron que los recursos necesarios para financiar las operaciones habrían de salir de la propia Alemania.

El volumen de la fuerza expedicionaria que llegó a la región de Pomerania el 6 de julio de 1630 era bastante modesto (dado que únicamente contaba con catorce mil hombres). El manifiesto que había promulgado Gustavo —salido de la pluma de Johan Salvius y publicado en Stralsund— trataba de congraciarse con los juristas alemanes, espe-

cialistas en el derecho público del imperio. El rey sueco había venido a restaurar las «libertades» del imperio, amenazadas por el Edicto de Restitución. Trataba de lograr que Suecia contara con una mayor «seguridad». La protección del protestantismo fue dejada a un lado. En una hoja propagandística impresa poco después del desembarco, el rey aparece representado a caballo, enfundado en su armadura y flanqueado por las figuras alegóricas de la Justicia y la Verdadera Religión, bajo el siguiente rótulo: «El Josué sueco». El poema que acompaña al grabado contiene la primera referencia que otorga a Gustavo el título de «El león del norte», una profecía de Paracelso basada en el Libro de Jeremías.

Los objetivos y ambiciones de Gustavo irían creciendo al mismo tiempo que sus éxitos militares. Sus fuerzas irrumpieron en Pomerania, forzando al duque de la región, mediante el Tratado de Stettin (rubricado el 20 de julio de 1630), a establecer una alianza «eterna» con Suecia por la que los recursos de la provincia quedaban a disposición de los suecos. La búsqueda de Gustavo, decidido a encontrar nuevos aliados en el norte de Alemania, reveló ser ilusoria, al menos en un primer momento. Únicamente Bremen y la ciudad de Magdeburgo, amenazadas por las tropas imperiales, le ofrecieron apoyo. Poco antes de que terminara el año 1630, los suecos establecieron su cuartel general en Bärwalde, ciudad en la que habrían de firmar, en enero de 1631, una alianza con los franceses, que les acababan de ofrecer cuatrocientos mil táleros para financiar un ejército de 36.000 hombres cuyo objetivo habría de consistir en «restaurar los suprimidos Estados Generales del Reich». A cambio, Gustavo se comprometía a procurar amparo al culto católico. En febrero, Sajonia y Brandenburgo recibieron la visita de otros príncipes protestantes en Leipzig, declarándose posteriormente neutrales en relación con la campaña sueca. Maximiliano de Baviera asistió alarmado a la llegada de los suecos, así que, distanciándose del emperador, optó por negociar con Francia un tratado secreto (en mayo de 1631 en Fontainebleau) a fin de garantizar su título de elector y la integridad de sus territorios en caso de que sufriera cualquier tipo de agresión por parte de los suecos.

El alcance y el ritmo de las campañas militares entró en una espiral ascendente. El objetivo inicial era Magdeburgo, la ciudad protestante de Sajonia que llevaba desde noviembre de 1630 sometida al asedio de las fuerzas imperiales capitaneadas por el conde Pappenheim, el sucesor de Wallenstein. Gustavo prometió proteger la plaza, basando hasta

abril de 1631 la consecución de esa meta en la aplicación de una sucesión de maniobras de distracción. Entonces llegaron las fuerzas de la Liga Católica del conde Tilly para reforzar las posiciones de las brigadas de Pappenheim, que lograron tomar la ciudad el 20 de mayo de 1631. El asalto a la plaza se vio seguido de un incendio devastador que destruyó prácticamente todos los edificios de la población (dejando únicamente doscientos en pie) y que provocó la muerte de unas veinte mil personas. En febrero de 1632, el censo urbano registraba la presencia de 449 habitantes. El desastre obligó a Gustavo a tomar la iniciativa. El 12 de septiembre de 1631, viendo que tenía que hacer frente a la invasión de sus territorios —tomados por las tropas del conde Tilly—, el elector de Sajonia se unió al bando sueco. Tres jornadas más tarde, las tropas suecas y sajonas confluían justo al norte de Leipzig —que Tilly iba a ocupar ese mismo día—. El 17 de septiembre, las dos fuerzas enemigas entraban en combate en Breitenfeld: veinticuatro mil suecos y dieciocho mil sajones contra treinta y cinco mil imperialistas. Después de batallar por espacio de cinco horas, los sajones huyeron, pero Gustavo aplastó a los imperialistas, que hubieron de encajar veinte mil bajas y la captura de tres mil efectivos. Las víctimas suecas fueron muy reducidas, ya que solo cayeron 2.100 soldados. La victoria provocó un estallido de júbilo en toda la Europa protestante. Más de la mitad de las octavillas propagandísticas del año 1632 habrían de centrarse en la figura de Gustavo, considerado un soldado cristiano y un liberador ejemplar.

A finales del año 1631, las fuerzas de Gustavo se ponían nuevamente en marcha, cruzando en esta ocasión Turingia y Franconia para llegar a Renania, una fértil región que ofrecía buenos suministros y que contaba además con buenas comunicaciones. El 27 de noviembre las fuerzas suecas entraban en Fráncfort del Meno. Maguncia capitulaba el 22 de diciembre. Oxenstierna llegó a la zona al mes siguiente para poner en marcha tanto el gabinete administrativo sueco como el cuartel general de su línea de abastos. Gustavo se dio a sí mismo el título de «duque de Franconia», dando a las zonas sujetas al control sueco el trato propio de unos territorios ocupados. Sus hombres requisaban arbitrariamente los suministros que precisaban, imponiéndose una fiscalidad específicamente orientada a sufragar los gastos militares. Se confiscaron las tierras de la Iglesia, siendo posteriormente entregadas a los oficiales y los comandantes del ejército como compensación por sus esfuerzos. Se saquearon las bibliotecas y las colecciones de arte,

llevándose todos los objetos de valor a Suecia. Los suecos pudieron contar así con un mayor número de aliados alemanes que antes, pero lo cierto es que muchos de ellos se habían visto forzados a firmar acuerdos que les obligaban a entregar a los suecos un determinado número de comarcas a fin de que estos pudieran requisar en ellas los suministros necesarios. Los que se unieron por voluntad propia a las fuerzas de Gustavo eran soberanos desposeídos de su corona (como Federico V del Palatinado) o pequeños príncipes de las ciudades de Franconia y Renania que abrigaban la esperanza de obtener protección a cambio de su actitud cooperadora. Richelieu contemplaba la floreciente prosperidad sueca con mal disimulada alarma, ya que ahora el poder de Gustavo comenzaba a operar en zonas mucho más cercanas a la esfera de influencia de la propia Francia.

Para los Habsburgo de Austria y España, el avance sueco era una catástrofe. Las guarniciones que tenía Felipe IV en el Palatinado fueron eliminadas, y se desbarató asimismo el camino español. Pero lo peor estaba aún por llegar, puesto que al fracasar en marzo de 1632 el contraataque que el conde Tilly había decidido lanzar contra los suecos en Bamberg, Gustavo Adolfo utilizó la acción como pretexto para avanzar sobre Baviera. En la batalla del río Lech (librada el 15 de abril de 1632), el ejército de la Liga fue aplastado y Tilly mortalmente herido, lo que permitió que Gustavo Adolfo y Federico V entraran triunfalmente en Múnich el 17 de mayo. Dado que las fuerzas sajonas acababan de invadir Bohemia y que Maximiliano se hallaba en el exilio en Salzburgo, el emperador Fernando comenzó a considerar la posibilidad de huir a Italia, pero prefirió seguir la recomendación de sus consejeros y volvió a llamar a Wallenstein. Nunca sabremos cuáles fueron los términos exactos del acuerdo al que llegaron Fernando y Wallenstein en Göllersdorf en abril de 1632, pero es probable que el emperador concediera al generalísimo la potestad de firmar tratados de paz en su nombre, así como el doble derecho de confiscar las tierras que conquistara o conceder el perdón a los gobernantes vencidos. A cambio, Wallenstein reclutó un nuevo ejército de 65.000 hombres y puso cerco a las fuerzas de Gustavo en Núremberg. La población de la ciudad ya había crecido muy notablemente a causa de la afluencia de refugiados, así que para zafarse de su enemigo Gustavo tuvo que abrirse camino peleando, a costa de grandes pérdidas. Poco después, el 16 de noviembre de 1632, el soberano sueco plantaba cara a las fuerzas de Wallenstein en Lützen, una localidad situada al suroeste de

Leipzig. Los suecos se alzaron con la victoria y Wallenstein tuvo que retirarse a Bohemia. Pero su enemigo, Gustavo Adolfo, había muerto en combate.

El canciller Oxenstierna tomó las riendas de la situación en Alemania mientras se creaba en Estocolmo un Consejo de regencia para asesorar a Cristina, hija y heredera de Gustavo. Al constatar que la confianza de sus aliados se venía abajo, Oxenstierna se vio obligado a hacer generosas ofertas. El reino de Suecia se quitó de encima la carga de los condados y los obispados alemanes y se los entregó a los coroneles de su ejército a modo de otras tantas «donaciones» al objeto de compensarles y darles lo que se les debía. En todo lo que aún había de durar la guerra, la principal preocupación de los estrategas bélicos pasaría a centrarse en el modo de satisfacer las demandas económicas de los empresarios *militares que mantenían* bien engrasada la maquinaria del ejército sueco. Oxenstierna abrigaba la esperanza de aligerar la carga que tenían que soportar los suecos y por eso deseaba redistribuir las obligaciones fiscales y hacerlas extensivas a los aliados alemanes, pero la Liga de Heilbronn, establecida en abril de 1633, no llegó a colmar sus expectativas. No siempre resultaba posible verificar el montante y la corrección de las deudas pendientes, pero, en los casos en que sí podía hacerse, estas se revelaban tan enormes que terminaban por drenar todos los subsidios franceses y holandeses que los suecos habían puesto a disposición de la Liga. Y lo que era aún peor, Francia no tardó en reducir sus aportaciones, maniobrando para limitar el impacto que estaban teniendo las acciones de Suecia al oeste del Rin. En agosto de 1633, las tropas francesas invadieron la Lorena, de modo que a finales del siguiente año controlaban ya una vasta porción de territorio del Reich —desde Basilea hasta la recién conquistada Lorena—, estableciendo guarniciones en Espira, Philippsburg, Mannheim y Tréveris. Lo más decisivo se produjo al perder Oxenstierna el apoyo de Brandenburgo y Sajonia. Los gobernantes del primer electorado no podían aceptar que Suecia insistiera en convertir a la Pomerania en una garantía territorial en caso de que se entablaran finalmente negociaciones de paz. Los dirigentes del segundo no estaban dispuestos a ser un socio secundario en una alianza en la que Suecia se había alzado con el predominio, sobre todo si quien la lideraba era un «chupatintas» (*Plackscheisser*) como Oxenstierna. En julio de 1634, al tener noticia del auténtico alcance de las exigencias suecas, el elector sajón comenzó a realizar movimientos de acercamiento al emperador.

La posibilidad de seducir a Sajonia y lograr que regresara al redil del imperio es uno de los elementos que explican que Wallenstein no consiguiera explotar la ventajosa posición militar de que había disfrutado en 1633. El más esencial enigma del destino de Wallenstein es el relacionado con el contenido exacto de lo que el generalísimo imperial pudo haber negociado tanto con los suecos como con los sajones. Sus maniobras diplomáticas, unidas al hecho de que le fuera imposible venir en ayuda de Baviera, proporcionaron munición al creciente número de críticos que le censuraban en Viena, orquestados por el confesor del emperador, el jesuita Lamormaini. Los españoles se estaban preparando para enviar un ejército de refuerzo al imperio, así que impugnaron las pretensiones de Wallenstein, que afirmaba hallarse al mando de todas las tropas católicas del Reich. Sus enemigos aprovecharon la noticia de que el día 12 de enero de 1634, en Pilsen, Wallenstein había exigido a sus coroneles que le prestaran un juramento de lealtad personal (ya que era consciente de que existían numerosas conjuras en torno a su persona). Fernando ordenó entonces que se le arrestase, vivo o muerto. Así las cosas, el 25 de febrero de 1634, Wallenstein era asesinado por miembros de la guarnición de la plaza de Eger, ciudad en la que se había refugiado en su huida, aparentemente en ruta hacia el territorio de los sajones. Los suecos airearon al máximo el acontecimiento, considerando que se trataba de un signo más de que no era posible confiar en el emperador —signo del que debían tomar buena nota los indecisos aliados alemanes de Suecia—.

La Paz de Praga

En este punto, Fernando II cedió el mando de las fuerzas imperiales a su hijo (que más tarde se convertiría en el emperador Fernando III). En septiembre de 1634, los contingentes del emperador se unieron al ejército de refuerzo enviado por los españoles —a las órdenes del cardenal-infante don Fernando de Austria—, derrotando ambos al ejército sueco y a sus aliados protestantes en la batalla de Nördlingen (librada los días 5 y 6 de septiembre de 1634). Las fuerzas de la Liga de Heilbronn, capitaneadas por Bernardo de Sajonia-Weimar, quedaron muy mermadas, resultando aniquilada buena parte del ejército sueco. En el plazo de pocos meses, y tras asistir a la deserción de sus aliados, la

posición militar que ocupaba Suecia en Alemania se vino abajo. En agosto de 1635 Oxenstierna fue hecho prisionero en Magdeburgo al caer en manos de un grupo de soldados y oficiales de su propio ejército que exigían que se les abonasen los salarios. Los regimientos suecos se retiraron a Mecklemburgo y la Pomerania, provincias que ya habían sido devastadas durante las anteriores campañas. En noviembre de 1634 en Pirna, Juan Jorge, el elector de Sajonia, acordó con los negociadores del emperador la firma de un tratado preliminar llamado a sentar las bases de la Paz de Praga (el 30 de mayo de 1635).

Lo que había tejido los mimbres del contexto estratégico necesario para la rúbrica de un acuerdo de paz había sido el tratado establecido con España en Ebersdorf el 31 de octubre de 1634, un tratado por el que se renovaba por un lado la cooperación con los Habsburgo de Austria y que obligaba al emperador, por otro, a ayudar a España en las pugnas que mantenía con sus enemigos. La más inmediata de esas pugnas era la que enfrentaba al país con los holandeses, que poco después (el 8 de febrero de 1635) firmaban una alianza ofensiva con los franceses. Sin embargo, en los meses de abril y mayo de ese año el duque Carlos de Lorena organizó una invasión concebida para recuperar su ducado —pues se lo habían arrebatado los franceses en 1633—. Además, el elector de Tréveris —que era el único aliado electoral de Francia— se vio arrestado en su propia plaza, posiblemente por orden de Bruselas. El 5 de abril, Francia tomaba la decisión de declarar la guerra a España. Y dado que estaba preparándose una gran campaña en el Rin, el emperador se mostró dispuesto a ceder terreno en lo pactado en el Edicto de Restitución a cambio de ampliar el respaldo imperial con que contaba en el Reich.

En un principio, la paz había comenzado a fraguar en forma de acuerdo bilateral con el elector Juan Jorge, un acuerdo que terminó ampliándose al concretarse una serie de pactos con otros electores y con distintos príncipes eclesiásticos. Los estados Generales no llegaron a debatir los extremos de esos acuerdos, y mucho menos a ratificarlos, dado que Fernando sostenía que los Estados no podían reunirse debido al riesgo de una injerencia francesa. Pese al compromiso al que se había llegado, los términos de este acuerdo bilateral venían a constituir de forma implícita una licencia para que el emperador ejerciera su influencia en el imperio —razón por la cual se habían manifestado los suecos y los franceses resueltos a seguir luchando por las «libertades alemanas» en contra del emperador—. Bogislav Philipp

Chemnitz, el más destacado publicista de cuantos se mostraban favorables a la causa sueca, atacó al elector sajón por haber mancillado la sagrada memoria de Gustavo Adolfo y puesto en peligro sus raíces germanas. El respaldo del duque Maximiliano de Baviera al acuerdo se consiguió gracias a un cierto número de concesiones —las suficientes para hacerle aceptar que la Liga Católica quedara disuelta para poder ser reconstituida como un organismo aparte sujeto a las órdenes del emperador—.

El acuerdo implicaba la aplicación de una amnistía selectiva a todos aquellos que hubieran tomado las armas contra el emperador. De dicho perdón quedaron excluidos el elector palatino, Württemberg, Hesse-Kassel, otros condes de Renania y todos los exiliados procedentes de Bohemia, así como los vinculados a las tierras ancestrales de la corona. La significación de la exclusión de Hesse-Kassel resultó clave, dado que el landgrave Guillermo V, además de calvinista y portavoz de sus correligionarios, poseía un ejército propio. La paz fracasó debido a que el número de facciones del imperio incorporadas al pacto no era lo suficientemente amplio. Y la cuestión es que no podía hacerlo sin poner en peligro un conjunto de elementos que el avejentado y enfermo emperador Fernando consideraba esenciales para mantener la autoridad imperial.

Dada la situación, las concesiones propuestas requirieron la aquiescencia de un comité formado en Viena e integrado por veinticuatro teólogos. Una mayoría de miembros del comité —apoyados por el enviado español, que argumentó que el acuerdo alcanzado era un *mal menor*— derrotó las peticiones de Lamormaini y los ocho jesuitas que le acompañaban, pese a que estos contaban con el respaldo del legado del Papa. Se concedió a los incluidos en la amnistía la suspensión del Edicto de Restitución por espacio de cuarenta años. A cambio de esa interrupción del Edicto se acordó fijar la fecha de un armisticio (el 12 de noviembre de 1627), aceptándose que esa fecha quedara convertida en el año normativo (*Normaljahr*) para determinar todas las disputas vivas relacionadas con las tierras de la Iglesia y los bienes expropiados. Las partes en conflicto podían seguir discutiendo acerca de las diferencias que todavía les enfrentaban en relación con dichas propiedades, pero el acuerdo establecido se mantendría en vigor en caso de que no lograran pactar una solución negociada. En la práctica, el Edicto de Restitución quedó suspendido de forma permanente, así que el emperador perdió el potencial patrocinio de la Iglesia

—un apoyo que había constituido la clave de bóveda para hacer del Edicto un instrumento capaz de reorganizar el imperio y conferirle la forma de una monarquía Habsburgo—.

El elector Juan Jorge de Sajonia pasó a desempeñar las funciones de portavoz de la paz en el imperio. Se le permitió conservar el ejército que poseía y mantenerlo como un cuerpo independiente, aunque sometido al mandato global del emperador. Su tarea no resultaba en modo alguno sencilla, dada la cantidad y la naturaleza de las reclamaciones y contra-reclamaciones que esgrimían las diferentes partes del imperio inmersas en el litigio. El intento de ganar para la causa a un conjunto de actores decisivos (como el duque Jorge de Luneburgo) no conseguiría sino enajenar el favor de otros (por ejemplo, el del elector Fernando de Colonia), circunstancia que vendría a alimentar a su vez las posturas de oposición a la paz que fomentaban suecos y franceses. El 12 de septiembre de 1635 en Stuhmsdorf, los franceses consiguieron pactar una prórroga de la tregua polaco-sueca firmada en Altmark en 1629, estableciendo al mismo tiempo una nueva alianza con los suecos (por medio del Tratado de Wismar, formalizado en marzo de 1636) mediante la cual se comprometían a pagar los atrasos del subsidio que habían dejado de abonar al fallecer Gustavo Adolfo y a continuar procurando su apoyo económico en lo sucesivo. En febrero de 1637, al suceder a su padre, el emperador Fernando III recibió como legado una paz vacilante y una situación dominada por el doble hecho de que varios estados extranjeros se hubieran anexionado distintas regiones del imperio y de que dichos estados se hubieran aliado además entre sí y con diversos elementos descontentos del interior del propio Reich. La decisión que llevó al joven Fernando a convocar a los Estados Generales del imperio en Ratisbona en septiembre de 1640 vino a constituir la aceptación de una realidad: la de que era preciso elaborar un marco nuevo en el que poder inscribir la paz.

EL MANTENIMIENTO DE UNA GUERRA DE DESGASTE

Las operaciones militares de Gustavo Adolfo y Albrecht von Wallenstein habían movilizado los mayores ejércitos que jamás hubiera visto Europa. Entre los años 1628 y 1629, Wallenstein había tenido bajo su mando una cifra de efectivos que superaba con mucho los cien mil

hombres. A finales de 1631, las tropas de Gustavo Adolfo debían contar probablemente con ciento cincuenta mil almas. En la batalla de Breitenfeld habían combatido más de treinta mil soldados del imperio con cuarenta mil del ejército conjunto de suecos y sajones. La estrategia en la que se sustentaba la posibilidad misma de mantener esas enormes concentraciones marciales pasaba por coordinar tanto como resultara posible las diversas organizaciones de suministros y recursos al objeto de ocupar y defender las zonas clave del centro y el norte del territorio alemán, así como Bohemia, Silesia y Moravia. La clave logística de toda la operación se hallaba en las vías fluviales. Los impuestos de guerra (denominados «contribuciones») garantizaban la solvencia de la cartera de recursos y se recaudaban, ya fuera en especie o en metálico, en una región de territorio productivo lo más amplia posible. Los cauces de suministro que nutrían la estrategia de Wallenstein —organizada en torno al Elba y el Óder— procedían de Moravia, Silesia y Bohemia. Gustavo Adolfo centró sus tácticas en el Rin y sus afluentes en tanto no trasladó sus efectivos de Baviera a Franconia. El desastre que hubieron de encajar los suecos en Núremberg (entre el Meno y el Danubio) puede atribuirse en parte al debilitamiento de sus líneas de aprovisionamiento.

Después de la Paz de Praga iba a descender el número de efectivos desplegado en Alemania por los países beligerantes. En el Consejo de Guerra de Viena se realizó una estimación de las tropas movilizadas a principios de 1638, situándose su cifra en 73.000 hombres —añadiéndose que en 1639 el volumen de los ejércitos en liza había disminuido hasta quedar en 59.000 soldados—. En tiempos de Gustavo Adolfo, los suecos mantenían operativos cinco ejércitos de campaña. A principios de la década de 1640 la cifra había quedado simplemente en dos. En las últimas batallas relevantes de la guerra habrían de intervenir unos ejércitos de dimensiones considerablemente inferiores a las de los que participaron en los combates de principios de la década de 1630. El 5 de marzo de 1645, en la batalla de Jankov, en la Bohemia meridional, dieciséis mil tropas imperiales chocaron con una cifra similar de soldados suecos. En la segunda batalla de Nördlingen (librada en Allerheim el 3 de agosto de 1645), dieciséis mil hombres de los ejércitos bávaro e imperial se enfrentaron a los diecisiete mil combatientes agrupados bajo los estandartes de Francia y Hesse. Por su menor tamaño, los ejércitos resultantes de esta evolución de los acontecimientos eran más resilientes y más curtidos en la lucha. De este modo se tuvo además oca-

sión de refrenar las ambiciones de los coroneles, invariablemente deseosos de agigantar sus operaciones empresariales. Además, los comandantes no solo se encontraron en una posición mejor para gestionar los cauces de abastecimiento de que se valían sino que pudieron controlar de forma más razonable el pago de los salarios atrasados. También empezaron a emplear la libertad de maniobra con la que se les permitía operar para brindar protección a los ejércitos que tenían en campaña así como para evitar asedios y concentrar sus esfuerzos en la obtención o el mantenimiento de sus ventajas estratégicas.

El ejército sueco, por ejemplo, iría reconstituyéndose paulatinamente tras la derrota sufrida en Nördlingen. Valiéndose de los recursos que le ofrecía la base de suministros de que disponía en Pomerania y Mecklemburgo, y con la ayuda añadida de los ingresos generados por los derechos portuarios del Báltico y los subsidios franceses, el mariscal de campo Johan Banér lideró las campañas realizadas en los años 1636-1637, 1639-1640 y 1641 en Silesia, Moravia y Bohemia con un ejército integrado en gran parte por veteranos alemanes y escoceses. Con una fuerza cuyos efectivos rara vez se elevaron por encima de los veinte mil hombres, Banér consiguió impedir que los ejércitos imperiales barrieran la presencia sueca de Alemania. Su sucesor, el también mariscal de campo Lennart Torstensson, siguió aplicando su misma estrategia, y la expedición que llevó a cabo en 1642 se vio coronada por la consecución de una aplastante victoria de las fuerzas imperialistas en la segunda batalla de Breitenfeld (librada el 23 de octubre de 1642). En 1643, las operaciones que se estaban efectuando en Dinamarca limitaron el alcance de la campaña que él capitaneaba, pero la incursión del año siguiente en los más importantes feudos alemanes aniquiló por completo al ejército imperial que combatía a las órdenes de Matthias Gallas —el 23 de noviembre en la batalla de Jütebog—. Gallas (el «destructor de ejércitos»), que se había lanzado a la refriega al frente de una fuerza integrada por doce mil soldados de infantería y cuatro mil jinetes, tuvo que retirarse a Bohemia con solo dos mil infantes y un puñado de tropas de caballería, pues eso era todo lo que había quedado del contingente que servía a sus órdenes. Fue relevado del mando, y al año siguiente, tras las derrotas imperiales sufridas en Jankov y Allerheim, Viena tuvo que avenirse, aunque a regañadientes, a realizar concesiones en Westfalia.

La tendencia a la creación de ejércitos de menor tamaño y carácter más profesional era en realidad una consecuencia de los límites prácti-

cos y políticos que encontraba la capacidad de los ejércitos para extraer recursos de los territorios alemanes y una consecuencia de las tornadizas relaciones que mediaban entre los empresarios militares y sus patrocinadores estatales. Con el tiempo, el pago de los rescates que se pedían por la devolución de los oficiales de alto rango tendió a convertirse en una responsabilidad del Estado, dejando de ser así un elemento más de las operaciones bélicas propiamente dichas. Los ejércitos imperiales de Baviera y Sajonia dejaron de financiarse mediante las contribuciones que se obligaba a pagar a las tropas de los territorios ocupados, pasando a sufragarse a través de un sistema fiscal de carácter periódico. Los electores y los Estados Generales reunidos en la Dieta de Ratisbona en 1641 regularizaron también otros pagos, al menos los relacionados con las tropas destinadas como guarnición en una plaza, lo que hasta cierto punto significa que se empezó a financiarlas de una manera menos arbitraria. Nunca se ha podido evaluar con exactitud el impacto acumulado que acabó por ejercer la Guerra de los Treinta Años en la población civil alemana. Pese a que en ocasiones se practicara deliberadamente una táctica de tierra quemada (como habría de suceder en la Lorena de la década de 1630, o como habrían de hacer en la Baviera de los años 1632 y 1646 las tropas suecas), la huella más profunda fue sin duda la que dejaron la escasez de alimentos, la pérdida de yuntas para arar los campos y la diseminación de enfermedades. Y pese al saqueo de las poblaciones de pequeño tamaño, sobre todo cuando sus guarniciones se negaban a rendirse, lo cierto es que las ciudades de mayor envergadura rara vez tuvieron que asistir al espectáculo de un gran contingente militar campando a sus anchas por el interior de su recinto amurallado. La catástrofe de Magdeburgo es justamente la excepción que confirma la regla. Las peores devastaciones se produjeron a lo largo de la década de 1630, extendiéndose hasta principios de la de 1640. El precio de los cereales se elevó hasta alcanzar máximos históricos, puesto que la producción agrícola se había visto afectada por la guerra, la inestabilidad climática y la emigración temporal de la gente del campo, que partía a las ciudades para huir de las tropas. El rencor que provocaban las exacciones militares encontraba expresión en las emboscadas que los campesinos tendían a los soldados y en la resistencia a las patrullas de tropa. En 1633 el campesinado de la región del Sundgau se alzó contra los suecos, mientras en Westfalia los agricultores se unían a los nobles y a la caballería imperial para combatir al ejército de Hesse. Y desde luego hubo lugares en los que

las cifras demográficas experimentaron descensos superiores al 30 por 100, dado que el desgajamiento de las familias y las comunidades hacía que se desplomaran los índices de natalidad.

Pese a que las ciudades amuralladas se hallaban hasta cierto punto protegidas, los caudales de las elites patricias irían mermando como consecuencia de las contribuciones de guerra y el impago de los intereses correspondientes a préstamos y bonos. Los testimonios de testigos oculares que tuvieron oportunidad de presenciar los hechos en esa época nos ofrecen una gráfica explicación de algunas experiencias concretas. El diario de un soldado católico llamado Peter Hagendorf refiere con toda naturalidad y en términos tan crudos como sencillos el papel que él mismo desempeñó en 1634 en el saqueo de una pequeña población de Baviera: «Aquí me hice con una preciosa muchacha como parte del botín, además de con doce táleros en efectivo, algunas prendas de vestir y un montón de ropa blanca». Pocas semanas después señala lo mismo en otro punto: «y aquí volví a sacar en limpio el premio de una jovencita». La figurilla de alabastro del brillante escultor de miniaturas de Hall, Leonard Kern, en la que se representa a un soldado sueco que rapta a una joven desnuda, llevándosela a la fuerza y con las manos atadas para violarla, nos recuerda los brutales encontronazos que habrían de quedar grabados en la generación de hombres y mujeres que lograron sobrevivir a la guerra.

Estos acontecimientos no solo constituyen el fundamento de la conciencia colectiva relacionada con tan devastadora contienda sino que ofrecen también un punto de anclaje a la evocación literaria que habrá de surgir más tarde en la novela picaresca alemana clásica como la publicada en 1668 por Hans Jakob Christoph von Grimmelshausen. Su obra, titulada *El aventurero Simplicíssimus*, refiere las andanzas de un vagabundo, Melchior Sternfels von Fuchsheim, que se une al ejército, cambia de bando, conoce éxitos y fracasos en la vida, y termina yendo a parar a Rusia antes de regresar a casa y convertirse en ermitaño. Era un conjunto de peripecias que no tenían carácter autobiográfico, pero fueron muchos los que interpretaron que se trataba de la vida del autor. Aunque de forma implícita, el texto venía a señalar que la responsabilidad de no haber sabido proteger a sus súbditos recaía sobre los hombros de las autoridades públicas del imperio. No es de extrañar que, tanto en Sajonia como en otros lugares, los gobernantes abandonaran la idea de convocar a los Estados Generales —dado que temían escuchar cosas que no deseaban oír—. En las regiones en las

que sí se reunieron —como en Hesse-Kassel y en el principado de Jülich-Cléveris-Berg, por ejemplo— se pudo percibir una rabia cada vez mayor ante el desistimiento de los príncipes. Personas pertenecientes a confesiones religiosas y órdenes sociales distintos coincidirían en afirmar que el suyo había sido el estamento que el mal gobierno de los príncipes había llevado a la ruina.

La cuestión relacionada con el modo de mantener una guerra de desgaste constituyó también una de las interrogantes clave para las monarquías española y francesa. Ninguna de ellas contaba con mecanismos eficaces para distribuir de forma equitativa las cargas económicas que generaba una guerra de semejante magnitud. España llevaba ya tanto tiempo soportando los costes de los grandes compromisos militares europeos en que participaba que le resultaba prácticamente imposible modificar el sistema que le permitía repartir ese esfuerzo. Hasta mediados de la década de 1630 Francia consiguió no implicarse en los más importantes choques militares que se fueron dirimiendo fuera de sus fronteras. Su entrada en la Guerra de los Treinta Años se debió básicamente a su deseo de desbaratar la hegemonía de que disfrutaban los Habsburgo españoles en Europa a fin de alzarse ella misma con la preeminencia. La materialización de ese objetivo exigía la realización de toda una serie de campañas militares, la voluntad de guerrear en varios frentes a la vez y el aglutinamiento de los aliados —ya que únicamente de ese modo podían conseguirse metas congruentes—. La Guerra de los Treinta Años se transformó en una guerra global que puso a España y a Francia al borde del desmoronamiento.

El Salón de Reinos

En 1634, un nutrido equipo de decoradores se afanaba en ultimar los detalles del nuevo palacio de Felipe IV: el Buen Retiro, a las afueras de Madrid. Resulta sorprendente que la monarquía española encargara la construcción de una mansión como esa en un momento en el que se hallaba embarcada en una guerra llamada a determinar el destino de su imperio. Visto desde el exterior, el edificio no tenía nada de particular. La decoración interior, en cambio, resultaba espectacular, sobre todo la del Salón de Reinos, una larga sala que más tarde habría de inspirar la Galería de los espejos de Versalles. Concebido por su maestro de

ceremonias, el conde-duque de Olivares y provisto de la doble función de salón del trono y ágora pública, el Salón de Reinos era el teatro en el que Felipe IV escenificaba su poder. El contexto arquitectónico magnificaba la «autoridad» y el «renombre» de Felipe, expresiones clave del vocabulario político del conde-duque. En el ámbito interno de España, el ejercicio de la autoridad llevaba aparejado una gobernación firme y una reestructuración del Estado. La reputación en el exterior se asociaba con la proyección del poderío español. «Siempre he deseado», escribe el conde-duque en 1625, «ver que Vuestra Majestad disfruta de una nombradía en el mundo igual a la grandeza y cualidades que la adornan». En los artesonados del techo que cubren el espacio abierto sobre los ventanales podían verse los escudos de los veinticuatro reinos que formaban la monarquía española. Y en ambos extremos del salón destacaban los blasones de la propia península. El diseño de la decoración heráldica engarzaba todas las piezas de esta iconografía múltiple —una alusión a la crucial propuesta de reforma que había realizado Olivares en 1625 al hablar de la «Buena, Perpetua e Inseparable Unión de Armas» de la nación—.

El problema al que se enfrentaba España consistía en proceder a una adecuada distribución de los costes militares del imperio entre sus distintos dominios. La solución que Olivares había sugerido pasaba por modificar su constitución. De Flandes a Perú, todas las provincias del imperio debían contribuir a la defensa en función de sus respectivos potenciales económicos, constituyéndose de ese modo un ejército de 140.000 hombres presto a entrar en acción en cuanto se viera atacado cualquiera de los reinos imperiales. La carga dejaba así de incumbir de forma desproporcionada a las solas arcas de Castilla. En cambio, el característico y singular sentido del destino de España que tenía Castilla pasaba a ser responsabilidad de todos. Como aparece consignado en el Gran Memorial de 1624, Felipe no iba a seguir siendo simplemente «rey de Portugal, de Aragón, de Valencia y conde de Barcelona», sino que pasaba a ser «rey de España». Cerdeña y Mallorca se adhirieron a regañadientes a la disposición, negociando al mismo tiempo la concesión de todo un conjunto de puestos militares y administrativos a la nobleza local. Valencia y Aragón compraron su libertad mediante un pago en metálico pero sin aceptar ningún compromiso a largo plazo. Cataluña, Portugal y Nápoles trataron de ganar tiempo con evasivas y dilaciones. El primo de Olivares, Diego Mexía de Guzmán y Dávila, marqués de Leganés, convenció a Flan-

des y a Brabante de que aportaran medio millón de escudos extra al año, junto con doce mil hombres para el ejército del primero de esos dos reinos. Se trataba de un compromiso considerable, sobre todo después de que la ofensiva holandesa de los años 1629 a 1633 menguara la moral de las partes. En 1632, el segundo hombre al mando del Ejército de Flandes, Hendrik van den Bergh —sobrino de Guillermo el Taciturno—, se pasó con armas y bagajes al bando holandés, explotando los rencores derivados de las exacciones fiscales españolas, que no dudaría en comparar con el Diezmo del céntimo. En 1633, la muerte de la archiduquesa Isabel Clara Eugenia de Austria dio lugar a un interregno durante el cual se convocaron los Estados Generales. Fue el primer síntoma del malestar provincial que iba a terminar arrollando a la monarquía española, aunque en esta ocasión lograra resolverse por vía diplomática.

En las paredes del Palacio del Buen Retiro se alineaba una larga serie de cuadros de Hércules pintados por Francisco de Zurbarán. Los poderes sobrehumanos encajaban bien con la filosofía de la monarquía absoluta, como ya habían mostrado los encargados de tejer el mito de Enrique IV. Los retratos de las figuras hercúleas daban pie a distintas interpretaciones. Podían entenderse como la representación de una virtud dotada de fuerza, como una apoteosis, como una conquista de la discordia, como el dominio de las pasiones o como la imagen del adalid de las reformas. Repartidos en toda la longitud del salón podían verse los doce trabajos de Hércules en otros tantos óleos alegóricos de las más recientes victorias de la monarquía española. Cinco de ellas habían tenido lugar en 1625: Breda se había rendido a Espínola; una expedición naval conjunta hispano-portuguesa había expulsado a los holandeses de la plaza de Bahía, en Brasil; la fuerza expedicionaria inglesa enviada a Cádiz había sido humillada; los holandeses habían tenido que abandonar Puerto Rico; y se había rescatado la república de Génova. «Dios es español y combate con nuestra nación estos días», escribiría exultante el conde-duque de Olivares.

El mensaje de los lienzos vinculados con la «victoria» tenía múltiples facetas. El imperio español no cedía ante nadie en materia de experiencia militar y administrativa. El poderío de sus ejércitos protegía la reputación de España mejor que cualquier paz ilusoria. Así lo manifestaría el propio Felipe IV en junio de 1629 al escribir estas líneas: «Para conseguir una buena paz general, primero hemos de librar una buena y honrosa guerra». Olivares era el artífice de esas victorias, así

que el Salón de Reinos constituía también un tributo destinado a ensalzar sus dotes de estadista, a confundir a sus críticos y a conferir mayor firmeza aún a la solidez del favor que le profesaba el rey. En *La rendición de Breda*, pintada por Diego Velázquez para el Palacio del Buen Retiro, el general Espínola acepta la rendición de Justino de Nassau. Apeado del caballo, Espínola extiende amablemente el brazo para frenar a Nassau, que se apresta a arrodillarse ante él. El magnánimo príncipe se muestra clemente. España no esperaba reconquistar los Países Bajos, solo buscaba una paz honrosa —y eso era lo que Francia acababa de frustrar—.

Por todo ello, España se veía obligada a realizar un esfuerzo hercúleo en todos los frentes. Olivares llegó al poder con la aureola de un hombre reformista, y una de sus primeras medidas consistió en barrer al duque de Lerma, deshaciéndose de la mácula inherente a la existencia de un «favorito». El conde-duque se refería invariablemente a sí mismo con el término de «ministro». Controlaba la marcha de las cosas por medio de su clan familiar (la parentela), instalando para ello a todo un conjunto de figuras ultra leales a su persona tanto en la corte como en la administración, y socavando los mecanismos del sistema español de consejos estatales mediante la institución de una serie de comités creados *ad hoc* (las juntas). En 1621, Olivares creaba la Junta de Reformación, un organismo concebido para iniciar la regeneración social y moral en Castilla. El informe de dicha junta (emitido en 1623) tenía un poco de todo, síntoma de que se habían alabado en exceso las virtudes de esa «reformación» como respuesta de España a su propio declive. Se adoptaron medidas destinadas a reducir el número de funcionarios municipales, a cerrar los burdeles y a frenar los excesos de la corte. Se disminuyeron las partidas destinadas a proveer de plazas las escuelas secundarias —se ve que se estaba gastando demasiado dinero en educar más de la cuenta a los jóvenes—. Se reforzó la censura, puesto que las novelas y las obras de teatro corrompían a la sociedad y criticaban al régimen. La remilitarización de la sociedad española era un tema recurrente, aunque en esta ocasión se intentaría fortalecer tanto las prestaciones de la armada como las del ejército, dado que Olivares concedía máxima prioridad a la marina. El Gran Memorial ofrecía también una solución al endeudamiento descontrolado del gobierno. Al crecer las presiones ejercidas en la década de 1620 para financiar nuevas campañas militares en Flandes y en otras regiones del imperio, Olivares abandonó la idea de una reforma estructural, decidido a fa-

vorecer en cambio la adopción de soluciones rápidas —como la declaración de bancarrota en 1627, la renegociación de las líneas de crédito concedidas por los banqueros comerciales judíos de Portugal, la deflación auspiciada desde instancias gubernamentales de las monedas acuñadas en cobre (que prácticamente carecían de valor), y la búsqueda desesperada de nuevos flujos de ingresos capaces de permitir que el imperio mantuviera el ritmo de desembolsos que le exigía la asunción de una guerra en todos los frentes—.

Olivares justificaría esto último evocando la existencia de una lucha titánica en la que la dinastía, la religión y la cultura se revelaban merecedoras de todos los sacrificios, pues lo importante era atender la *causa universal*. Se animaba a las iglesias a rezar por el buen desarrollo de las batallas venideras y a celebrar un tedeum de acción de gracias por las victorias conseguidas. Las obras de teatro conmemoraban los grandes triunfos logrados. Los publicistas de Olivares se enzarzaron en una esgrima de voluntades, elaborando en favor de la razón de Estado un conjunto de argumentos susceptibles de contrarrestar la creciente marea de los críticos que consideraban que el régimen del favorito era poco menos que tiránico. Se pusieron trabas a todas aquellas instituciones proclives a mostrar actitudes de oposición al régimen. Algunos de los cuarenta delegados de las cortes sufrieron una reducción porcentual de las cantidades que recaudaban por medio de los impuestos que se les permitía cobrar, recortándose asimismo las generosas partidas de gastos y recompensas que se asignaban, ya que estos últimos conceptos ponían en peligro los ingresos que el Estado esperaba obtener. Ningún grupo social quedaba exento de un eventual requerimiento por el que se le exigiera contribuir al esfuerzo bélico con una donación. Se pidió a los funcionarios municipales que pusieran sus propios salarios al servicio de la causa, convirtiéndolos en otros tantos préstamos forzosos. Los miembros de la casa real también sacrificaron sus emolumentos. Se presionó a la Iglesia española para que renunciara a sus privilegios fiscales. Se pidió a la aristocracia, que asistía al constante declive de sus libros de rentas, y que por ello mismo dependía de las pensiones que concedía el rey —incluso en el caso de los magnates—, que sirviera al monarca y le ayudara en sus guerras con la cartera además de con la espada. Divididos y puestos en un compromiso, no tuvieron más remedio que aportar una contribución. A medida que las sucesivas rebeliones fueran intensificando su paranoia, los métodos de Olivares irían volviéndose cada vez más arbitrarios. Pasó así

a plantear un conjunto de demandas extraordinarias a las clases más privilegiadas, dándose por supuesto que una respuesta positiva constituía la prueba de su lealtad. Al echar la vista atrás y recordar la caída en desgracia de Olivares, Francisco de Miranda elaboró un memorando sobre la futura forma de encauzar los asuntos. Reconocía que las intenciones del conde-duque podían haber sido dignas de encomio, pero «a causa de sus incesantes exigencias y de la constante apertura de expedientes fiscales, su gobierno terminó convirtiéndose en un régimen que no admite más calificación que la de tiránico».

En 1636, Felipe IV confesó que España debía hacer frente a «una guerra general más grande y furiosa que cualquiera de las que hayamos vivido jamás [...], nuestros enemigos tratan de lograr la destrucción de la monarquía entera». Los escenarios de la guerra iban de los territorios de Flandes a los del norte de Alemania, pasando por las aguas del Atlántico noroccidental, Brasil, el Caribe, las Indias Orientales, el norte de Italia, la Valtelina, el suroeste de Alemania, Alsacia, Lorena, el Rosellón y los Pirineos occidentales. No había una sola región del imperio español que pudiera mantenerse al margen del conflicto. España llevaba una década manteniendo un vasto ejército en Flandes y sosteniendo un importante programa de construcción naval en el Atlántico. A finales de la década de 1630, el país contaba con 150 buques de guerra en el frente, además de las escuadras de corsarios de Dunkerque. Olivares enviaba regularmente subsidios al emperador. También animaría al hermano del rey de Francia, Gastón de Orléans, a sumarse a la causa española en compañía de otros elementos descontentos de la corte francesa. Pese a perder la batalla de Mantua, los españoles no solo conservaron Milán sino también la capacidad de intervenir en la política del norte de Italia.

La caída de Maastricht, tomada por los holandeses el 22 de agosto de 1632, fue el primer signo de que la hegemonía española empezaba a derrumbarse. La enajenación de esa plaza venía a cortar las vías de suministro que unían a las guarniciones españolas de la región de Renania del Norte-Westfalia con las de Flandes. Enfrentado a la defección de un general de alto rango (den Bergh), el gobierno de Bruselas realizó tímidas ofertas de paz a los holandeses. Sin embargo, Richelieu torpedeó las conversaciones de paz e invadió el ducado de la Lorena. Los españoles aumentaron los subsidios que entregaban al emperador (un millón de florines al año) y en 1623 enviaron a Flandes un ejército de refresco (integrado por veinticuatro mil hombres) a las órdenes del

duque de Feria (que era el comandante de Milán), que marchó en compañía del cardenal-infante don Fernando de Austria, hermano pequeño de Felipe IV y heredero al trono de la archiduquesa Isabel Clara Eugenia de Austria. Dicho contingente tuvo un encuentro desastroso en el alto Rin, de modo que en 1634 se hizo necesario reunir un nuevo ejército de apoyo (de doce mil hombres en esta ocasión), siendo este la última unidad militar española en cruzar el paso de la Valtelina —al menos hasta el fin de la contienda—.

Se estima que los gastos militares que hubo de asumir España en el año 1635 superaron los once millones de ducados. Los pintores que trabajaban al servicio de Olivares incluyeron en el Salón de Reinos cuatro de las victorias conseguidas en 1633 a fin de subrayar el mensaje que el conde-duque pretendía dirigir a quienes le criticaban, a saber, que los sacrificios que exigían sus políticas daban después buenos resultados. A finales de junio de 1635 un nuevo contingente español lograba tomar la fortaleza holandesa de Schenkenschanz (o «Fortín de Schenk»), en el bajo Rin, una plaza fuerte que dominaba la principal ruta para acceder por el este a la provincia de Güeldres. Sin embargo, este triunfo iba a revelarse efímero. El 30 de abril de 1636, la guarnición española se rendía después de sufrir los efectos de un prolongado cañoneo. A Olivares se le volvía a escapar así la oportunidad de sentar a los holandeses a la mesa de negociaciones. Ese mismo verano, la invasión española de la localidad francesa de Corbie provocaba el pánico en París, pero lo cierto es que se trataba de una maniobra de distracción destinada a ayudar a los expertos militares de Viena, de modo que España no explotó los temores franceses.

La posición estratégica global de España comenzó a debilitarse todavía más al decidir Francia que había llegado la hora de abrir nuevos frentes contra la península. A partir de 1635, el ducado de Milán —cuya población se había visto reducida en una tercera parte entre los años 1627 y 1633 debido a la conjunción de la hambruna, los combates y las enfermedades— se encontró sometido a la amenaza de una guerra, dado que los franceses habían unido sus fuerzas a las de Saboya, Mantua y Parma (formando así la llamada Liga de Rívoli). España contraatacó en la Provenza y la Lombardía, promoviendo el estallido de una guerra civil en Saboya, choque que no solo acabó prendiendo sino que habría de perdurar hasta 1642. El ejército de Bernardo de Sajonia-Weimar, que se había unido a los franceses en 1635, invadió la Alsacia Superior en agosto de ese mismo año. A continuación, en un

arranque de ambición desmedida, las fuerzas de Bernardo intentaron cruzar el Rin y cortar así las comunicaciones entre España y Flandes. El empeño fracasó, pero en el bienio de 1638-1639 pasaría a convertirse en un nuevo elemento de preocupación para los estrategas franceses. En el segundo de los dos encontronazos librados en Rheinfelden (el 28 de febrero y el 3 de marzo de 1638), Bernardo hizo prisioneros a los principales generales del imperio y puso después cerco a las ciudades de Friburgo, que cayó fácilmente en sus manos (el 10 de abril de 1638), y Breisach —una plaza situada a orillas del Rin y cuyo asedio se prolongó por espacio de seis meses (de junio a diciembre de 1638)—. La capitulación de esta última dejó la vía expedita para que el ejército francés penetrara en la parte de la región alsaciana situada al oeste del Rin y cortara las comunicaciones terrestres que España había venido manteniendo hasta entonces con Flandes.

Pero volvamos por un momento la vista atrás al período comprendido entre los años 1626 y 1627. Cataluña no se había comprometido a participar en el plan expuesto en la Unión de Armas. En 1632, Olivares volvió a visitar en compañía de Felipe IV los Estados Generales catalanes (las *Corts*) y el municipio de Barcelona al objeto de negociar la parte que les correspondía. Cataluña no era la única región española que gozaba de un derecho consuetudinario (los fueros), pero su contenido no solo se revelaba más extenso, sino que era más habitual que su población insistiera en su observancia debido a las históricas tensiones entre Madrid y Barcelona. El Consejo de Ciento que gobernaba Barcelona no veía razón alguna para ceder a las demandas de Madrid. El plan que se les proponía pasaba por reclutar fuerzas para constituir un ejército y combatir a Francia, pero Cataluña dependía de las regiones del Languedoc y la Provenza para mantener su empuje comercial y su abasto de alimentos. Las Cortes catalanas se negaron a aceptar las demandas del rey, humillando al monarca y poniendo en un compromiso a Olivares. En 1633, este decidió ubicar en Cataluña el cuartel general (plaza de armas) desde el que gestionar la inminente guerra contra Francia. Se trataba de una decisión lógica, ya que el objetivo del contraataque español en Francia se situaba, de acuerdo con lo planeado, en el Mediodía. Sin embargo, la decisión suponía también una deliberada provocación, dado que, además de servir como fuerza expedicionaria, el contingente allí acantonado podía actuar también como ejército de ocupación. Lo que finalmente ocurrió vino a materializar el peor de los escenarios posibles. El nuevo ejército apenas consiguió constituirse

y no llegó nunca la oportunidad de utilizarlo. En 1636, los tercios castellanos realizaron una campaña de distracción en la Guyena, rechazando más tarde, en 1638, una invasión francesa que trataba de tomar Guipúzcoa. En la única expedición que cruzó la frontera a la altura de los Pirineos orientales (en 1637, para asaltar la fortaleza francesa de Leucate) no participaría un solo contingente catalán. Peor aún, los catalanes se mantuvieron al margen y dejaron que los franceses tomaran la fortaleza de Salses-le-Château en el Rosellón, rindiéndose esta el 19 de julio de 1639.

Felipe IV y Olivares quedaron estupefactos. A diferencia de Fuenterrabía —ciudad de la región de los Pirineos occidentales que había resistido al asalto francés de 1638—, Salses se había rendido prácticamente sin lucha. El rey y su favorito decidieron recuperar la plaza perdida con un ejército de veinticuatro mil hombres, la mitad de los cuales debían ser reclutados en Cataluña. Sin embargo, los franceses habían reforzado las defensas del baluarte, de modo que el asedio comenzó a prolongarse. Finalmente, el 6 de enero de 1640, la guarnición rendía la plaza. España padecía ahora una guerra asentada en el interior de sus propias fronteras. Olivares tronaba contra los catalanes, reconociendo al mismo tiempo que aquel traspiés no era la única dificultad a la que se enfrentaba. «Son tantas las calamidades que nos rodean por doquier», señala en uno de sus escritos; y en otro texto confirma ese mismo estado de ánimo al apostillar: «las malas noticias vuelan». Después de la caída de Salses, los regimientos castellanos e italianos comenzaron a buscar comida y forraje por todas partes, haciéndolo además a placer, sin tapujo alguno, ignorando el hecho de que los catalanes insistían en que sus fueros no permitían el acantonamiento de tropas extranjeras en suelo catalán.

La sublevación de Cataluña adoptó inicialmente la forma de un levantamiento campesino contra esas exacciones militares. Sin embargo, si buscamos bajo la superficie descubriremos que se trataba de una rebelión organizada en la que grupos de bandas armadas, espoleadas por algunos sacerdotes, arrastraron a las montañas a los contingentes del ejército que todavía permanecían en la zona, dejando de ese modo la puerta abierta a la insurrección que iba a producirse en Barcelona en junio de 1640. Unos labriegos venidos de las afueras de la ciudad asesinaron al virrey y a varios miembros de su casa, obligando al gobierno municipal a encabezar un levantamiento armado. Podía haberse llegado a una solución de compromiso capaz de desactivar la situación,

pero Olivares envió a la zona un ejército de reconquista. Los catalanes, respaldados por los franceses, rechazaron en la batalla de Montjuïc (librada en enero de 1641), a las afueras de Barcelona, la invasión de Cataluña que habían iniciado los castellanos a finales de 1640 a las órdenes de Pedro Fajardo de Zúñiga y Requesens, marqués de los Vélez. Al año siguiente, Cataluña se declaró leal a Luis XIII, con lo que el virrey francés, acompañado por el ejército de ese país, penetró en la región —considerada ahora una provincia francesa—. España no disponía de los medios necesarios para responder debido a que en diciembre de 1640 había estallado otra revuelta en Portugal.

Desde el punto de vista de Madrid, el levantamiento portugués tenía características paralelas al ocurrido en Cataluña, pero en realidad se trataba de situaciones distintas. Según lo planteado en la Unión de Armas se asignaban a Portugal, cuya población y dimensiones triplicaban las de Cataluña, la misma contribución en hombres y dinero que a la región mediterránea. En 1628, la exigencia de un subsidio de doscientos mil cruzados (en el plazo de seis años) iba en gran medida destinada a la defensa de Portugal (y sus colonias), de modo que el territorio accedió al pago. Sin embargo, la demanda coincidió con la adopción de otras medidas fiscales derivadas de la guerra de Mantua —destacando entre todas ellas la relacionada con la imposición de un gravamen a la sal—, medidas que entre los años 1628 y 1630 habrían de provocar protestas en Lisboa y otros puertos pesqueros. Se iniciaba así el paulatino deterioro de las relaciones entre Madrid y Lisboa, pese a que hasta entonces hubieran sido armoniosas. Varias décadas atrás, los españoles habían respetado las concesiones que las Cortes de Tomar habían negociado con Felipe II a cambio de reconocerle como rey. En 1624, Olivares dijo al enviado inglés Anthony Shirley que los portugueses le eran «esencialmente fieles», añadiendo que «el descontento que muestran brota del puro amor que profesan a sus monarcas».

No obstante, a principios de la década de 1630 el estado de ánimo de los portugueses estaba cambiando. En 1633, un jesuita flamenco informaba de que «los portugueses tienen a los ingleses en más alta estima que a los nacionales de cualquier otro país, sintiendo en cambio hacia los castellanos un odio más intenso que el que les inspira el mismísimo demonio [...], por eso siguen aguardando la llegada de su rey don Sebastián, supuestamente llamado a liberarles de los españoles este mismo año [...]. Los rumores sobre su venida han sido últimamente más intensos que en todos los años transcurridos desde su muerte».

Y estando precisamente así los ánimos vendrá Olivares a esforzarse en crear una monarquía auténticamente española cuyos principios violaban directamente los fueros portugueses. Una sucesión de virreyes impondría entonces un nuevo conjunto de impuestos comerciales, provocando la irritación de la nobleza portuguesa. Comenzó a arraigar con fuerza la sospecha de que las demandas de Madrid eran insaciables. Por medio de una red de rumores y hojas volanderas se consiguió propagar una histeria populista contraria a los cristianos nuevos portugueses que financiaban el país. Se presentó a Olivares y al rey con el perfil de meras marionetas de un puñado de cripto-judíos aliados de los sínodos rabínicos y calvinistas del norte de Europa que ambicionaban socavar la prosperidad y la pureza de Portugal.

A diferencia de la de Cataluña, la rebelión de Portugal contaba con un cabecilla coronado. Juan de Portugal, duque de Braganza, revelaría ser una figura esencial para cualquier levantamiento, por la doble razón de que era quien mejores argumentos de legitimidad podía esgrimir para reclamar el cetro portugués y de que los territorios y la influencia del ducado de Braganza eran los más importantes de la región. El duque maniobró con cautela, pero las sospechas de Olivares, acentuadas durante la crisis de Cataluña, le llevaron a exigir la inmediata presencia de Braganza en Madrid. El rey Felipe lamentaba profundamente los informes que hablaban de un creciente malestar en Portugal, y desde luego tenía razones para pensar que el silencio de Braganza era el peor de los augurios. Este último se puso al frente del levantamiento, puesto en marcha el primero de diciembre de 1640, y logró un éxito superior a cualquier expectativa. La guardia de palacio, que era prácticamente la única fuerza militar castellana presente en el país, se vio desbordada. Miguel de Vasconcelos, secretario de Estado castellano de la virreina Margarita de Saboya, fue asesinado.

A principios del año siguiente, distintas bandas armadas portuguesas empezaron a realizar incursiones y pillajes en Galicia y Extremadura. El nuevo régimen firmó alianzas con Francia (en junio de 1641) y Suecia (en agosto). En diciembre de 1641 era proclamado rey Juan IV (Juan de Braganza), restaurando así Portugal una monarquía propia y pasando a ponerse a partir de ese momento el sobrenombre de «el tirano» al titular del antiguo régimen. El nuevo rey juró que, en caso de que reapareciera don Sebastián, tanto él como sus herederos le entregarían la corona. La eventualidad de que pudiera producirse ese acontecimiento tenía casi más visos de verosimilitud que una hi-

potética recuperación del control de Portugal por parte de España. Las esperanzas de Olivares de organizar un contragolpe se vendrían abajo al filtrarse lo que planeaba, lo que significó el fin para los hombres que le apoyaban en Lisboa. Mientras Olivares ponderaba la viabilidad de otras opciones, su tocayo e inveterado oponente, Gaspar de Guzmán, duque de Medina Sidonia y señor de Andalucía, pasó a orbitar en torno a la esfera de influencia de su primo, el marqués de Ayamonte. Inspirado por los acontecimientos asociados con la revuelta portuguesa, Ayamonte propuso que se prendiera la mecha de un levantamiento similar en Andalucía. Contaba con el respaldo de los holandeses, cuya escuadra se presentó frente a las costas andaluzas en septiembre de 1641, aunque los informantes con que contaba Olivares en La Haya ya habían conseguido averiguar lo que se estaba gestando. Ayamonte fue arrestado y llevado a prisión y Medina Sidonia enviado al exilio en Castilla la Vieja.

El contagio del levantamiento que había estallado en Cataluña y Portugal ofreció a Francia y a sus aliados nuevas oportunidades de debilitar a la monarquía española. La reacción en cadena se produjo, tanto en la península Ibérica como en la Itálica, en un contexto demográfico, económico y climático que solo puede calificarse de sombrío. En los años de malas cosechas (1630-1631, 1635-1636, 1639-1640), Madrid, Lisboa, Barcelona y otras grandes ciudades tuvieron que ir a buscar el suministro de alimentos a zonas cada vez más alejadas de sus respectivos territorios. La prolongada sequía registrada en la primavera de 1641 volvió a cernirse amenazadoramente sobre los campos de Castilla. Entre los años 1640 y 1643 Andalucía padeció los índices de pluviometría más bajos de su historia. Entretanto, en Italia, una cuarta parte de la población —como mínimo— sucumbió a la hambruna y la peste que arrasó la Lombardía entre los años 1628 y 1631 —un desastre al que habría de seguir en la década de 1640 el azote de nuevas cosechas pobres y períodos de penuria de alimentos en las ciudades italianas—. La lealtad de Castilla quedaba garantizada por el hecho de que su destino se hallaba estrechamente unido al de la monarquía, pero la verdad es que nadie sabía cuánto tiempo podría mantenerse esa lealtad en vista de las crecientes demandas fiscales, materiales y humanas que exigía el gobierno de Olivares. En el verano de 1642, Felipe IV comprendió que debía tomar las riendas de la situación si no quería que Castilla le embridara a él. Poniendo en evidencia a Olivares, Felipe abandonó la corte para ponerse al frente de su derrotado ejército

catalán, capitaneando después los también maltrechos contingentes de Aragón. Siete meses más tarde, Olivares era relevado del mando. Retirado y aquejado de una perturbación mental, el conde-duque aún tendría un instante de lucidez en 1644 al escribir las siguientes líneas a su secretario: «y allí estábamos nosotros, tratando de conseguir milagros y reducir al mundo a lo que no puede ser [...], y cuantas más vueltas le dábamos en la cabeza a estas cuestiones, más locos nos volvíamos».

La guerra contra los franceses instalados en Aragón y Cataluña se transformó en una campaña de asedios en terreno montañoso. Felipe IV reunió un ejército de quince mil hombres para tratar de recuperar el fuerte de Lérida, en la vertiente occidental de Cataluña. Los franceses y los catalanes no lo auxiliaron y el fortín cayó el 30 de julio de 1644. En 1643, sin embargo, al norte de los Pirineos, el ejército de Flandes era víctima de un acontecimiento desastroso. El gobernador general de Flandes partió de Namur al frente de un ejército de campaña de veintisiete mil hombres a fin de atacar a los franceses en las Ardenas como parte de una ofensiva de distracción. Los hombres del gobernador pusieron cerco a la fortaleza de Rocroi, que defendía el Oise, sin saber que había un ejército galo en las inmediaciones al mando de Luis de Borbón, príncipe de Condé (llamado también «el gran Condé», aunque hasta el año 1646, fecha del fallecimiento de su padre, se le conocería por su título de duque de Enghien). El 19 de mayo de 1643, el francés obligaba al gobernador a presentar batalla sin dar tiempo a que el español pidiera refuerzos. El resultado de la batalla se mantuvo en el aire durante buena parte de la jornada, ya que, al principio, la infantería francesa no era adversario para los tercios españoles. La caballería española resistió también la embestida de los jinetes franceses y lanzó además un contraataque. Sin embargo, Enghien se puso al frente de la caballería gala para rodear a los españoles y ordenar a continuación el apisonamiento artillero de los cuadros de infantería de los tercios, arrojando sobre ellos una lluvia de proyectiles hasta que los contingentes alemanes y valones abandonaron la resistencia y se dieron a la fuga. Los franceses ofrecieron a los españoles que todavía se les oponían un pliego de condiciones para que se rindieran, pero lo cierto es que en el choque habían perdido la vida doce mil compañeros de armas suyos. Aquello no significaba el fin del poderío militar que habían afianzado los españoles al norte de los Pirineos, pero en Bruselas aquel grave revés debilitó muy notablemente la determinación que se precisaba para continuar la guerra. Tres años más tarde, los franceses se

apoderaban de Dunkerque, haciéndose así con el control de la base naval que permitía a España dominar las aguas del Canal de la Mancha. Si añadimos a este panorama el hecho de que en la Primera Guerra Civil Inglesa los parlamentarios habían derrotado ese mismo año a los partidarios de los Estuardo, estaba claro que los españoles no podían continuar garantizando la seguridad de la línea de suministros que debía cruzar el Canal para llegar a Flandes.

Pese a que los publicistas españoles siguieran considerando que los holandeses eran simples herejes y rebeldes, no les quedó más remedio que hacer frente a la doble realidad de que también tenían una población levantisca a las puertas mismas de su nación, tanto en Portugal como en Cataluña, y de que ninguna de ellas era una región hereje —pese a lo cual habían empezado a librar (con el respaldo de Francia) una guerra injusta contra «el conjunto de la Cristiandad que se adhiere a esta monarquía». España no solo estaba dispuesta a llegar a un pacto con los holandeses —pues ya lo había aceptado en 1609—, sino que reconocía que «muchas potencias extranjeras, reyes, príncipes y repúblicas, incluso el gran turco mismo», tienen en gran estima a los holandeses. Con todo, a lo que España no estaba dispuesta era a entrar en negociaciones con los portugueses ni con los catalanes, de modo que se opuso a los intentos de los franceses, resueltos a incluir representantes portugueses y catalanes en Westfalia.

En la Italia española, las demandas fiscales y materiales de la corona de España también iban a prender la mecha de una importante revuelta. Después de Castilla, Nápoles era el reino más densamente poblado de los reinos españoles. Carente de la protección de un derecho consuetudinario bien establecido (es decir, de unos fueros), Nápoles era el vivero del que se nutrían de tropa los ejércitos españoles. En los cinco años que median entre 1630 y 1635 salieron del sur de Italia cincuenta mil reclutas llamados a combatir en Alemania y Flandes. Partían acompañados de las grandes cantidades de grano y carne que se necesitaban para alimentarles y aliviar la situación de penuria de víveres que se vivía en los territorios españoles de la península Ibérica. El reino de Nápoles también hubo de hacer frente a las crecientes demandas por las que se le exigía aportar una larga serie de contribuciones económicas de carácter extraordinario (asistencias de guerra), cantidades que el virrey local satisfizo ofreciendo la subcontrata de su recaudación al empresario napolitano Bartolomeo D'Aquino. Valiéndose de las relaciones de padrinazgo y la concertación de pactos especiales, D'Aquino organizó una

administración paralela a la del virrey, con lo que no solo se atrajo la hostilidad de la nobleza sino que acabó convirtiéndose en una amenaza letal para la dominación española.

En los primeros meses de 1647 se produciría en la vecina Sicilia una protesta por los dos años de escasez de alimentos que se habían vivido en la región, aunque acabaría apagándose en el verano, tras unos sangrientos disturbios. Más serio sería el levantamiento iniciado en Nápoles el 7 de julio de 1647, después de que el gobierno intentara imponer un nuevo gravamen sobre la fruta. El virrey no contaba prácticamente con un solo contingente de tropa del que pudiera echar mano, así que se atrincheró en el edificio de Castel Nuovo al ver que una multitud de seguidores se agolpaba en torno a un pescadero (Tommaso Aniello, alias Masaniello). El reinado del «soberano» Masaniello fue breve, ya que diez días después era asesinado, víctima de las sospechas que señalaban que estaba negociando con los españoles con vistas a su propio medro personal. Sin embargo, la revuelta continuó, organizada por grupos clandestinos formados con personal salido de la milicia municipal que en su origen había sido constituida para defender Nápoles de los franceses. El alzamiento se extendió a las regiones de tierra adentro, consiguiendo que fueran cayendo nuevas ciudades en manos de los rebeldes y adquiriendo al mismo tiempo una dimensión anti-aristocrática. Los insurrectos se separaron de la monarquía española y ofrecieron la corona a Luis XIV.

La supresión de la revuelta, conseguida en la primavera de 1648, requirió la llegada de una flota española y de un gran contingente de tercios traídos de la campaña de Cataluña, así como la colaboración de la nobleza, cuyo temor a las consecuencias de una revolución social era mayor que sus motivos de oposición a la dominación española. El duque de Guisa, que era el francés que pretendía acceder al trono local, se presentó en Nápoles (contraviniendo las instrucciones de Mazarino) para dar fuerza a su reivindicación, cayendo de ese modo en manos españolas. Con la restauración del control de España, el régimen que había instaurado D'Aquino mediante la legitimación de la extorsión económica quedó barrido por completo. Teniendo en cuenta que también se estaban produciendo levantamientos populares en Andalucía (enero de 1647), Valencia (octubre de 1647) y Granada (marzo de 1648), la monarquía española parecía hallarse al borde de la extinción. No obstante, los ministros de Felipe parecían reservar el mayor de los desprecios a los franceses, a los que consideraban enemigos de una

Cristiandad cuya conservación constituía el singular destino de España, pero que en realidad ya había dejado de existir.

VOLUNTAD POLÍTICA

Es notable que en una época en que los secretos de Estado eran una cuestión que se tomaba muy en serio fueran tantos los que se sometían abiertamente a debates encubiertos bajo el atavío de las «máximas», las «razones de Estado» y las «memorias» que aireaban los políticos. Ninguno de estos documentos resulta más problemático que el del *Testamento político* de Armand du Plessis, cardenal Richelieu. El texto fue publicado en un período más avanzado del siglo por los enemigos holandeses de Luis XIV, que lo tomaría como una prueba más de las maquiavélicas y absolutistas motivaciones que animaban al cardenal. Al igual que Olivares, también Richelieu se tenía por un hombre llamado a hacer historia —dado que estaba imprimiendo su sello particular a los acontecimientos de la época, imponiendo sus planteamientos por encima de los de otros personajes—. La biblioteca de Richelieu era aún mayor que la de Olivares. Se trataba en realidad de una colección destinada a la investigación a la que tenían acceso privilegiado los miembros de su «gabinete». Dichos miembros —que eran, entre otros, sus secretarios, sus médicos y algunos clérigos— tenían vínculos con otros dos gabinetes paralelos. Uno de esos gabinetes extra era el integrado por los secretarios de Estado (sus *créatures*) y los intendentes, a través de los cuales administraba Richelieu el ejército y la armada, vigilando al mismo tiempo cuanto sucedía en el país. El otro era el constituido por un grupo de informadores y agentes diplomáticos a su servicio —agentes entre los que cabe destacar la figura del padre capuchino François Leclerc de Tremblay (llamado «*Père Joseph*») y la del cardenal Julio Mazarino—. Todos ellos trabajaban para Richelieu: sus secretarios imitaban su letra y su firma, otros archivaban los documentos y cruzaban sus datos con los de otros escritos, constituyendo así un repertorio de precedentes políticos llamados a convertirse en el fundamento de la crónica «autorizada» de la época, una historia oficial conocida con el nombre de *Memorias* de Richelieu. Tomando como base toda esa documentación, el gabinete de Richelieu lograría compilar el *Testamento político* del cardenal: un escrito que tiene parte de *cu-*

rriculum vitae, parte de relato histórico y parte de legado didáctico para Luis XIII.

A los ojos del cardenal, la teología consiste en aplicar la razón que Dios nos ha dado a la comprensión de los fundamentos del mundo. «El reino de Dios es el principio que orienta la gobernación de los estados», señala el autor al inicio de uno de los capítulos clave. Richelieu emplea muy pocas veces el término «razón de Estado», consciente del lastre que suponen las connotaciones maquiavelianas asociadas a él. Sin embargo, la voz «razón» aparece prácticamente en todas las páginas y con ella se justifican el bien común, el orden y la obediencia. La obra contempla el horizonte de un futuro en el que Francia se halle al fin en paz. La lógica que se atribuye en el texto a la acción ministerial de Richelieu se condensa en esta máxima: «Para arruinar al partido hugonote, frena el orgullo de los magnates y libra una gran guerra contra enemigos poderosos». Sin embargo, el objetivo consistía en «firmar una paz buena que asegure el sosiego futuro». Al igual que Olivares, Richelieu también es un reformista. Su *Testamento político* sienta las bases de un programa de acción compilado a base de memorandos redactados en la década de 1620. A diferencia de Olivares, Richelieu pensaba que dicho programa solo podría llevarse a la práctica cuando se hubiera reinstaurado la paz. A juicio de Richelieu, el Estado es mayor y más importante que cualquier individuo (incluido el rey), pues se trata de un vector de la providencial voluntad de Dios. La monarquía francesa era un empeño sagrado cuya gloria constituía un fin en sí mismo. Para camuflar su política de facciones Richelieu apela al Estado. A los ojos de las personas de la época que se sentían asqueadas por su conducta, lo que llenaba de temor sus corazones era la falta de clemencia y la frialdad de sus cálculos.

El ascenso de Richelieu al poder no fue en modo alguno un acontecimiento para el que estuviera predestinado. Había vinculado su suerte a la viuda de Enrique IV, María de Medici, que no tardaría en tener que hacer frente a la oposición de los hombres más poderosos de Francia, empezando por los duques de Condé, Nevers, Mayenne, Longueville, Vendôme y Bouillon, que en 1614 abandonaron la corte, reclutaron tropas y se declararon contrarios a su gobierno como regente. La realidad de una oposición capitaneada por la aristocracia iba a ser el sello distintivo de la política francesa hasta el surgimiento de las insurrecciones de la Fronda a mediados de siglo. Richelieu condenaría y reprimiría las irresponsables y cínicas maniobras de los pares de Francia,

pero la lógica que les inducía a actuar tenía más peso del que Richelieu estaba dispuesto a concederle. El blanco de los planes aristocráticos pasó a ser el ministerio de la guerra de los validos del cardenal, en el que los aristócratas veían —con razón— una amenaza para la posición que ellos mismos ocupaban en el Estado. Los aristócratas se percataron de que ese ministerio operaba de acuerdo con un conjunto de valores diferentes a los que ellos habían recibido como legado —y que guardaban relación con nociones como las de lealtad, fidelidad y amistad—. Los nobles franceses creían que podría lograrse una paz honrosa con España, pero para eso estaban convencidos de que era preciso librarse primero de los ministros-cardenales.

La oposición a Richelieu surgía del seno mismo de la familia real. María de Medici intentó segar la hierba bajo sus pies durante la guerra de Mantua, sabedora de que en ese momento el cardenal se hallaba en una posición extremadamente expuesta. Por espacio de veinticuatro horas —el «Día de los engañados» (del 10 al 11 de noviembre de 1630)— hasta el propio Richelieu llegaría a pensar que la regente había salido airosa de su empeño. Sin embargo, Luis XIII se mantuvo leal al cardenal y la madre del rey fue puesta bajo arresto domiciliario, aunque poco después lograba huir, primero a Bruselas (en 1631), y más tarde a Amsterdam (en 1638). En todos esos años, y hasta el día de su muerte, ocurrida en 1642, María habría de actuar invariablemente como eje fundamental de todas cuantas conjuras se fueran tramando contra Richelieu. Gastón de Borbón, duque de Orléans, era el hermano pequeño del rey y el heredero (*Monsieur*) al trono francés hasta 1638, fecha en la que nace Luis XIV. Las intrigas políticas que se irían sucediendo para derribar tanto a Richelieu como a Luis XIII (a cuyo trono habría de aspirar periódicamente Gastón) iban a mantenerle ocupado a partir del año 1632, fecha en la que se puso al frente de un frustrado levantamiento para el que contaba con el apoyo de los españoles, debiendo ir a refugiarse a Flandes con su madre. En 1636, y de nuevo en 1642, Gastón sería la mano negra encargada de dirigir en las sombras dos de los intentos destinados a asesinar a Richelieu. Pese a que de cuando en cuando se reconciliara con el régimen, su lealtad no partió nunca de una convicción en la que se pudiera confiar. Luis de Borbón, conde de Soissons, era primo de Gastón y de Luis XIII y provenía del más antiguo linaje de segundones de la casa de Borbón. Tras participar en la conjura de asesinato de 1636, Luis de Borbón tuvo que buscar un escondrijo próximo al duque de Bouillon, Frédéric Maurice

de La Tour d'Auvergne, hallando amparo en el principado de este último en Sedán. Desde allí, Luis planeó, secundado por el duque de Bouillon, el derrocamiento de Richelieu, resistiendo más tarde la invasión francesa de 1641. César de Borbón, duque de Vendôme, era hermanastro de Luis XIII y Gastón. Había estado implicado en una de las primeras maquinaciones contra el cardenal, la urdida en 1626 (conocida como la «Conspiración de Chalais»). Mezclado en la revuelta de 1632, César se vio obligado a exiliarse en Holanda, y más tarde en Inglaterra, sin dejar de conspirar en ningún momento, ya que andando el tiempo seguiría haciéndolo con su hijo, el duque de Beaufort.

El ministerio de la guerra de Richelieu no gozó nunca de seguridad. A finales de la década de 1630 había en el exilio más príncipes de sangre que radicados en la corte francesa. Richelieu confiaba en poder cortar de raíz los intentos de asesinato y las conspiraciones, trabajando al mismo tiempo para dividir y debilitar a sus adversarios. Algunos de ellos habrían de aprovechar el fallecimiento de Luis XIII (ocurrido el 14 de mayo de 1643) para escenificar un golpe. Luis XIII había decidido no confiar la regencia a su esposa, Ana de Austria (que era hermana de Felipe IV), por temor a que esta terminara llegando a un compromiso con su hermano. Sin embargo, con ayuda del canciller Pierre Séguier, Ana logrará que la disposición expresada en el testamento de su hermano quede a un lado. Además, y como reacción al hecho de verse excluidos una vez más del alto escalafón del Estado, algunos grandes de Francia optarán por prender la mecha de la *Cabale des Importants* (el 27 de mayo de 1643) a fin de materializar lo que les había sido imposible conseguir en tiempos del padre de Luis XIII. El fracaso de esta conjura vendrá a consolidar el control del cardenal Mazarino, que contará ahora con la lealtad de la regente y que tendrá las manos libres para llevar a efecto la política de guerra total contra los Habsburgo que había heredado de Richelieu.

La creciente aversión a todo lo español que va cuajando entre las clases políticas francesas, fomentada además por los ministros cardenales, servirá como justificación para la puesta en marcha de la guerra total. Las palabras «gloria» y «glorioso» aparecen en más de treinta ocasiones en el *Testamento político* de Richelieu, y siempre en contextos de carácter militar y diplomático. En 1643, Jean Desmarets de Saint-Sorlin escribiría una «comedia heroica» con acompañamiento de ballet titulada *Europa*. Desmarets se hallaba en el ojo del huracán y conocía bien los pormenores del esfuerzo bélico francés, ya que era

controlador general de la Guerra y secretario general de la Armada. Había compuesto su obra con la deliberada intención de que fuese representada ante Luis XIII y Richelieu en el teatro del palacio del cardenal (que hoy forma parte del complejo del Palacio Real de París). La inocente Europa es seducida por el mayordomo español («Ibère»), que además la engaña con «Amérique». Por fortuna hay un rey («Francion») que se atreve a declararle la guerra al voluble Ibère, liberando a Europa y transformándose en su protector. «La gloria es mi única meta, solo ella me inspira», dice Francion. «La gloria os aguarda; disponeos a ayudarnos en la confianza de que los dioses están de vuestra parte», replica Europa. El texto revela en parte la convicción, muy extendida en Francia, de que España había tratado de adueñarse de Europa y de que el destino de Francia consistía en impedírselo.

Los ejércitos franceses no constituían una buena publicidad para la revolución militar. Estando tan profundamente arraigada en el ánimo de los franceses la experiencia de las guerras civiles del siglo XVI, y dada la clara propensión de la aristocracia de ese país a ponerse al frente de movimientos de insurrección contrarios a la monarquía, Francia trataba de evitar al máximo la subcontratación de su esfuerzo bélico, temerosa de ponerlo en manos de empresarios poderosos. Eso significaba, sin embargo, que las campañas debían planificarse desde París y que eran los intendentes —que rendían cuentas ante el Consejo de Estado— los encargados de alimentar a los ejércitos y de abonarles un salario. Las campañas de los años 1635 y 1636, organizadas por estos intendentes, resultaron francamente deslucidas.

La invasión franco-holandesa de Flandes quedó paralizada al estallar diversas divisiones en las filas del alto mando francés. Los dos ejércitos enviados a luchar al frente oriental —cuyo objetivo consistía en derrotar al duque de Lorena manteniendo no obstante a raya a los imperialistas— fracasaron tras sufrir problemas de abastecimiento. La campaña del norte de Italia estaba ayuna de recursos. Solo en la Valtelina lograron los franceses un éxito en toda regla.

En 1636, los ejércitos franceses llegaron tarde al campo de batalla. Su meta fundamental pasaba por invadir el Franco Condado y cortar el camino español. Se asignó una gran cantidad de recursos al asedio de Dole (iniciándose el cerco a principios de junio), de modo que el sitio no tardó en convertirse en una obsesión para los ministros de París. Esta situación permitiría que las tropas españolas de Flandes se apoderaran de Corbie (el 15 de agosto) y atravesaran el Somme. Richelieu y

el rey temían que se produjera la invasión de la capital, así que abandonaron el Franco Condado, dejando que los imperialistas camparan por sus respetos en la zona y amenazaran la Borgoña. Las maquinaciones aristocráticas y las carencias económicas obstaculizaron las campañas del año 1637. Los renombrados asedios de Landrecies y La Capelle, en Flandes, tenían en realidad escaso valor estratégico, y de hecho la única campaña que acabó saldándose con una victoria fue la del Languedoc —gracias a la toma de Leucate—. En 1638, la imposición de un cerco a una plaza (la de Saint Omer) volvería a constituirse en una de las preocupaciones dominantes del esfuerzo bélico francés, pese a que el 3 de marzo el único empresario extranjero al que los franceses estaban dispuestos a subcontratar (Bernardo de Sajonia-Weimar) se alzara con la victoria en Rheinfelden, abriendo así la posibilidad de cortar las líneas de suministro españolas en el alto Rin.

El esfuerzo bélico francés empezó a dar resultados positivos en 1639, al venirse abajo las posiciones estratégicas de España. La campaña del norte de Italia tenía maniatadas a las fuerzas españolas. En el Rosellón se tomó la plaza de Salses, obligando a los españoles a librar una campaña en Cataluña. Bernardo de Sajonia-Weimar invadió Breisach y ocupó el Franco Condado. En Flandes se conquistó la plaza de Hesdin, tras un asedio admirable. Se sentaron así las bases para los éxitos, largo tiempo trabajados, que habría de obtener Francia en la década de 1640. Los ministros franceses suavizaron la postura que venían manteniendo hasta entonces en relación con los empresarios militares, concediendo a Enrique de La Tour d'Auvergne, vizconde de Turenne, una mayor autonomía en el mando del ejército alemán, así como la libertad necesaria para dirigirlo al modo de una unidad estratégica y de suministros similar a los demás ejércitos que estaban realizando misiones sobre el terreno. En 1648, Turenne se unió a los suecos para infligir una terrible derrota a los imperialistas en Zusmarshausen, en las inmediaciones de Augsburgo (en una batalla librada el 17 de mayo). Esta victoria dejó expedita las vías de acceso a Múnich, la capital bávara. De este modo, las reticencias de Viena, reacia a pactar la paz en Westfalia, terminarían por evaporarse.

Enrique de La Tour d'Auvergne acudió en ayuda de Casale y en 1640 consiguió culminar con éxito el asedio de la ciudad de Turín. Mazarino, que era un hombre ducho en las artes políticas italianas, consiguió hacer nuevos aliados, mientras Francia intervenía en Cerdeña y el Elba, haciéndose así con el control de todo un conjunto de bases nava-

les —y gracias a ellas comenzó a encontrarse en situación de hostigar al tráfico marítimo español que circulaba por el Mediterráneo occidental—. Carlos, duque de Lorena, se pasó al bando francés el 28 de julio de 1641, en un nuevo y desesperado intento de recuperar su ducado. Esto reforzó las posiciones que ocupaban los franceses en el curso medio del Rin, pese a que la campaña organizada en 1641 para combatir en Sedán fuera un perfecto fracaso. Tanto en Cataluña como en el Rosellón, los franceses apoyaron las revueltas surgidas en la península Ibérica. La victoria obtenida en Rocroi no fue el encontronazo de carácter estratégico y decisivo que los franceses esperaban tener con los españoles (ya que una gran parte del ejército de Flandes había permanecido intacta). No obstante, lo cierto es que, poco a poco, la posición de los españoles en Flandes se fue debilitando. Dunkerque cayó en manos francesas en 1646. Le siguieron poco después Ypres y Gravelinas, y más tarde, ya en 1647, le llegará el turno a Lens, estimulándose así el deseo de holandeses y españoles por concluir un acuerdo de paz en Münster —al que llegarían finalmente el 30 de enero de 1648, siendo este ratificado el 15 de mayo de ese mismo año—.

Todas estas victorias constituyen el telón de fondo sobre el que se recorta el estallido de la Fronda en París. La palabra francesa «*fronde*» es en realidad el nombre de un tipo de catapulta. Se utilizaba para arrojar barro y piedras a las carrozas de los grandes magnates de la nobleza que circulaban por París. El término pasó rápidamente a usarse en los panfletos y canciones populares para designar a las personas que se oponían a las acciones del ministerio de la guerra y al cardenal Mazarino (cuyo carruaje sufría frecuentes ataques). En 1648, los líderes de este movimiento de oposición eran nada menos que los magistrados situados en los peldaños más elevados del reino, miembros de las cortes soberanas de París, especialmente el Parlamento y la Cámara de cuentas. Estos tribunales se habían politizado como consecuencia de la adopción de una larga serie de medidas fiscales propuestas por el controlador general de las finanzas —cuya titularidad había venido a recaer, desde el año 1643, en la persona de Michel Particelli d'Émery—. El objetivo de d'Émery consistía en encontrar fórmulas para drenar la riqueza acumulada en las ciudades —dado que estaban protegidas por un conjunto de privilegios— a fin de financiar de ese modo el esfuerzo bélico francés. Sus propuestas vinieron a incidir de manera muy directa en la prosperidad de los magistrados de mayor peso institucional de París y culminaron en la nueva instauración de una serie de edictos

fiscales impuestos al Parlamento en una sesión de consignación formal celebrada el 15 de enero de 1648. La respuesta de los jueces consistió en organizar una huelga de magistrados. Después, en abril, se cernió sobre los funcionarios la amenaza de la renovación de la *Paulette* (la tasa que pagaban los poseedores de un cargo para adquirir el derecho a traspasar su ejercicio y atribuciones a otra persona). Mazarino tenía la esperanza de alcanzar a dividir a los magistrados ofreciendo términos favorables a los diferentes grupos en liza, pero los jueces decidieron colaborar, de modo que el 13 de mayo el Parlamento daba en promulgar el Edicto de Unión (*Arrêt d'Union*).

Lo que se proponían conseguir los veintisiete artículos del edicto era deshacer una situación que, de acuerdo con el criterio de los jueces, determinaba que el ministerio de la guerra tuviera un carácter ilegal. Las atribuciones de los intendentes fueron revocadas de manera unilateral. Se declaró que la cesión del derecho a recaudar impuestos era una acción ilegal, restringiéndose así las actividades de las personas que adquirían esa potestad recaudatoria (los *traitants*). Se redujo el montante de las *tailles* en un 25 por 100 —rebajándolo así en la misma cantidad que según se sospechaba se habían «reservado» ilícitamente los financieros—, cancelándose al mismo tiempo el pago de los devengos atrasados. Se limitó la creación de nuevos cargos. Se puso también fin al uso de *lettres de cachet* (es decir, de órdenes directas del rey, que no había forma de anular por vía legal) para detener de forma arbitraria a las personas. Cuando el gobierno trató de invalidar el edicto, el Parlamento recurrió a los magistrados de las demás cortes soberanas, animándoles a reunirse con ellos en una sesión conjunta a celebrar el 15 de junio en la Cámara de San Luis del Parlamento.

Las reuniones de la Cámara presentaron casi inmediatamente el aspecto de un gobierno alternativo en ciernes, pero los magistrados eran conscientes de lo delicada que resultaba su posición. Siendo legisladores, la idea de violar las leyes les resultaba poco natural. Querían acabar con el carácter ilegal del ministerio de la guerra e instar a Mazarino y a Ana de Austria a firmar la paz, pero carecían de potestades diplomáticas y no podían dictaminar el fin de la contienda. Lo que más les había preocupado hasta el momento era la situación de sus propios privilegios e inversiones, pero querían apelar a un más amplio grupo de ciudadanos, conscientes de que resultaba muy fácil presentarles como simples egoístas decididos a luchar por sus prebendas. Los magistrados no podían ignorar los rencores que el ministerio de la guerra había ido

sembrando entre la población (en el momento álgido de la crisis política los *billets* que se entregaron a un destacado magistrado decían lo siguiente: «Venid a rebelaros con el duque de Beaufort»), pero no consideraban que el papel que les tocaba desempeñar fuera el de tribunos de la plebe. En su condición de duques y pares de Francia, los príncipes de sangre eran miembros del Parlamento por derecho propio. De hecho, lo que les había excluido del gobierno de regencia había sido una decisión adoptada por los propios jueces en 1643. Por consiguiente, a los magistrados les resultaba muy difícil volver sobre esa decisión en 1648. Sin embargo, los príncipes utilizaron los contactos con que contaban en las filas de los magistrados, así como su influencia sobre ellos —reforzando además la ofensiva con todo un conjunto de declaraciones públicas—, para promover sus propios planteamientos y atacar a los partidarios de Mazarino.

El 15 de enero de 1648 quedarían sentadas las bases de la argumentación llamada a convertirse en la mejor arma de los jueces para defenderse de quienes les atacaban por su oposición jurídica, a saber, que en realidad se estaban limitando a intentar proteger a Luis XIV de las ilegalidades que Mazarino y la regente estaban perpetrando en su nombre. Dichas bases quedaron fijadas en el enérgico discurso pronunciado ese día por Omer Talon en el *lit de justice*. A juicio de Talon, la elocuencia constituía el alma misma del Parlamento, aunque su capacidad de acción práctica residía en el impacto que alcanzara a tener más allá de los muros de los tribunales. En su discurso, en el que atacará la imposición de los edictos fiscales, Talon declarará que el Parlamento se halla «al frente de las personas dotadas de soberanía, incumbiéndole por tanto la gestión de sus intereses y la representación de sus necesidades, de modo que, en el ejercicio de estas atribuciones, puede oponerse a la voluntad de los reyes —no provocando su cólera con una oposición violenta, sino implorando justicia y elevando una protesta—». Es preciso señalar no obstante que Talon solicitará explícitamente que esta parte de su alocución no quede registrada en las actas oficiales de la sesión. El ascendiente del juez-consejero Pierre Broussel, una de las figuras que habrían de descollar en los acontecimientos de 1648, volviendo a sobresalir una vez más en los de 1652, residía precisamente en su capacidad para dar expresión a los pensamientos y convicciones del pueblo llano, a saber, que «el Estado no se encuentra en ninguna situación de necesidad» que obligue a los financieros a sangrar económicamente a los pobres; que el Parlamento es la encarna-

ción misma de la justicia del rey; y que los jueces son figuras de incorruptible probidad frente a quienes pretenden difundir la especie de que se trata de simples *grands politiques* interesados «únicamente en la acumulación y salvaguarda de su dinero».

Por consiguiente, y a pesar de una fachada de unidad aparente, los jueces estaban divididos en relación con las cuestiones de procedimiento. Mazarino y Ana de Austria tampoco sabían con seguridad cuál podía ser la mejor estrategia a seguir para manejar a una oposición cuya solidaridad corporativa no habían sabido prever. Por esta razón optaron en principio por ceder. En julio, Michel Particelli d'Émery cayó en desgracia. Los financieros, cuyos intereses había defendido d'Émery, pensaron que al haber sido declaradas ilegales sus actividades, y siendo además probable que se firmara un acuerdo de paz en un futuro próximo, se negaron a seguir prestando dinero. El gobierno francés canceló unilateralmente todos los préstamos y contratos que tenía contraídos hasta la fecha. El tío del rey, Gastón de Orléans, se presentó en el Parlamento, ofreciéndose a actuar como mediador ante la regente y Mazarino —y logrando más tarde convencerles de que aceptaran la mayor parte de los términos del Edicto de Unión—.

Poco después, en agosto, el contexto social cambió. Al irse asimilando poco a poco las implicaciones que se derivaban de las decisiones que ya se habían tomado en la Cámara de San Luis, Gastón de Orléans trató en vano de dar por concluidas las deliberaciones. Al llegar a París la noticia de que Condé había obtenido la victoria en Lens (el 20 de agosto), Mazarino comprendió que había llegado el momento de un *coup de théâtre*. El 26 de agosto, mientras se celebraba un tedeum en Nuestra Señora de París para dar gracias por el triunfo cosechado, se ordenó el arresto de tres jueces (entre los que se encontraba Broussel). La consecuencia de esta medida fue el levantamiento espontáneo de un enorme número de barricadas por parte de la población parisina, ya que esta también se había ido politizando a causa de la creciente marea de panfletos que invadía la ciudad. Por razones de seguridad, la corte abandonó París y se acantonó en Rueil. Después, los príncipes de sangre (Condé y Conti) actuaron como intermediarios en una serie de conferencias en las que se consiguió una especie de reconciliación. El 22 de octubre de 1648 —es decir, el mismo día en que Francia firmaba formalmente un tratado de paz con el emperador en Westfalia—, la monarquía aceptaría finalmente quince de los artículos redactados de forma consensuada por los jueces en la Cámara de San Luis.

Lo que Mazarino trataba de lograr con esta reconciliación era simplemente ganar tiempo. Estaba planeando ordenar el bloqueo económico de París, y ahora, una vez rubricada la paz, se hallaba en condiciones de desplegar tropas en la ciudad para materializarlo. En enero de 1649, el Parlamento responde condenándole al exilio. Sin embargo, el bloqueo no deja de ejercer su efecto, ya que, por ejemplo, el precio de los cereales acabará multiplicando por cuatro los niveles de coste habituales en la época invernal. Por su parte, Mazarino y Ana de Austria quedarán conmocionados al conocer la noticia de la ejecución de Carlos I de Inglaterra —el 30 de ese mismo mes— y al enterarse también de que España acaba de aprovechar la existencia de divisiones en la cúpula jerárquica francesa para poner en marcha la invasión de la región de la Picardía. De este modo se establecen nuevos pactos de reconciliación (cristalizados primero en la Paz de Rueil, firmada el 11 de marzo, y más tarde en la de Saint-Germain-en-Laye, rubricada el 1 de abril de 1649), con lo que la corte regresará a París el mes de agosto siguiente. No obstante, para entonces la Fronda había adquirido ya otra dimensión. La disensión en Ruán, Burdeos y Aix-en-Provence, unida a los movimientos de oposición capitaneados por la nobleza, hicieron que Francia permaneciera dividida y que la ininterrumpida guerra que llevaba años librando con España renqueara.

Francia tampoco iba a librarse de las catástrofes meteorológicas y económicas que habrían de producirse a lo largo de esta época en otras zonas de Europa. En la región situada en torno a Beauvais, las desastrosas cosechas registradas a causa de las adversidades climáticas iban a marcar, junto con unos terribles niveles de pobreza y mortalidad, el período comprendido entre los años 1647 y 1651. La población perdió cerca de una quinta parte de sus efectivos y no iba a conseguir recuperarse hasta el siglo XVIII. Las gentes que vivieron esos años en primera persona exponen la magnitud de lo acontecido en términos apocalípticos. «Si hay alguna época en la que se vea uno empujado a creer en el Juicio Final», escribe un autor de panfletos en 1652, «sin duda es esta». Marie-Angélique Arnauld (conocida como «Mère Angélique»), abadesa del lugar de retiro jansenista de Port-Royal, justo al sur de París, considera que el sufrimiento del que se ve rodeada constituye en realidad un llamamiento a la plegaria, ya que «un tercio del mundo ha perecido». El riesgo de asistir al estallido de una Fronda todavía más popular y radical, que era un riesgo muy real y muy presente en el año 1648, volverá a surgir en 1651, permaneciendo como una constante

amenaza de fondo hasta la coronación de Luis XIV, ocurrida el 7 de junio de 1654.

La República en guerra

En 1639, los concejales de Amsterdam se enfrentaron a la decisión de construir un nuevo ayuntamiento. Pasó el tiempo y finalmente se encargó la obra en 1648, prácticamente en el momento mismo en que empezaba a secarse la tinta de los dos tratados que configuran la Paz de Westfalia. Siete años después, y tras clavar en el blando y húmedo subsuelo holandés trece mil pilotes de madera, dedicando además ocho millones y medio de florines al proyecto, el ayuntamiento quedaba al fin ultimado —convirtiéndose así en el mayor edificio administrativo de toda la Europa de la época—. Había dos mapamundis taraceados en el piso de mármol de la primera planta, acompañado cada uno de ellos de un hemisferio celeste. Ambos mapas resaltaban la presencia global de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales, dejando clara una idea que habría resultado evidente para cualquiera que se asomara a los muelles desde el lucernario de la cúpula: Holanda era una potencia mundial. Se encargó a Rembrandt la realización de ocho telas de tema relacionado con la revuelta de Cayo Julio Civil, el bátavo tuerto cuya conspiración y amotinamiento documentara adecuadamente Tácito. Al final solo terminaría materializándose uno de aquellos lienzos, representándose en él el acuerdo que Cayo Julio Civil y sus alzados seguidores habían jurado respetar, y no con el abrazo de la paz, sino mediante el tintineo de la espada —imagen que venía a recordar que la federada república de los Países Bajos era una agresiva potencia militar—. Las divisiones políticas derivadas del establecimiento de la tregua fueron puestas durante un tiempo al margen, eclipsadas por los compromisos que vinculaban a la república con la reanudación de la lucha contra España. En tierra, eso llevaba aparejado el mantenimiento de un mínimo de treinta mil hombres en el conjunto de fortalezas que protegían en 1621 los flancos oriental y meridional de la república. Dichas fuerzas dieron al estatúder Mauricio y a su sucesor, Federico Enrique de Orange-Nassau, una holgada capacidad ofensiva. Sin embargo, los costes derivados del sostenimiento de ese contingente crecieron rá-

pidamente, por no mencionar el hecho de que el impacto del bloqueo económico impuesto por España estaba dislocando la economía mercantil de la región. Las abortadas conferencias de paz coincidieron con el período comprendido entre los años 1627 y 1631, precisamente aquel en que el ejército de los Estados Generales consiguió reunir, por primera vez en los ochenta años de conflicto que iba a durar el enfrentamiento de los dos países, un contingente superior al de las fuerzas españolas (ya que contaba con más de setenta mil soldados). Tras conseguir una serie de victorias significativas en tierra, Federico Enrique se hallaba al fin en condiciones de negociar desde una posición de fuerza —dándose además la circunstancia de que los españoles estaban dispuestos a escucharle—. Sin embargo, los combates navales continuaban produciéndose a buen ritmo. Si por un lado se estrechó el cerco impuesto a Flandes, por otro Piet Pieterszoon Hein se dedicó a saquear las embarcaciones fondeadas en el puerto brasileño de Bahía, apoderándose después, en Cuba, de la flota mexicana de la plata. Sus barcos regresaron a Holanda en enero de 1629, repletos de mercancías y tesoros por valor de más de once millones de florines —*cantidad equivalente a dos terceras partes* del coste anual del ejército holandés—. Creció la intensidad del debate público relacionado con las conversaciones de paz, generando divisiones entre las diferentes provincias y poblaciones de la República holandesa y paralizando sus asuntos.

En las décadas de 1630 y 1640, la campaña terrestre quedó en gran medida paralizada, de modo que el estatúder se fue convenciendo cada vez más de que no podía seguir trabajando con los estados de Holanda, ya que ni estaban dispuestos a respaldar adecuadamente a su ejército ni se decidían a llegar a un acuerdo de paz. La guerra económica proseguía su curso, pero con menos éxito para el bando holandés. El número de bajas que provocaban los corsarios de Dunkerque entre los holandeses iba en aumento, y por otra parte el bloqueo de la economía de Flandes había comenzado a resquebrajarse. En 1645 los plantadores de azúcar portugueses protagonizaron una insurrección y se levantaron contra el Brasil Neerlandés, y dado que el azúcar era (junto con el comercio con Guinea) uno de los elementos mercantiles clave de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales, sus accionistas empezaron a mostrarse menos entusiasmados con la idea de continuar la guerra. Las revueltas vividas en Portugal y Cataluña abrieron la puerta a la reanudación del comercio de Holanda con la península Ibérica,

circunstancia que venía a eliminar un punto de bloqueo más en las negociaciones con España, país con el que los holandeses pactaron una tregua en 1647.

Tres meses después fallecía el estatúder Federico Enrique (el 14 de marzo de 1647), sucediéndole Guillermo II, un príncipe que haría todo lo posible por frustrar la paz de Münster, oponiéndose al máximo a la puesta en práctica de sus distintas cláusulas. Guillermo abrió independientemente una vía de negociaciones con Francia, resistiéndose a aceptar la reducción de tamaño del ejército neerlandés que se había propuesto en los Estados Generales de Holanda en mayo de 1650. El 30 de junio, el príncipe Guillermo ordenaba la detención de las personas que lideraban esos planteamientos (entre las que se encontraba Jakob de Witt, padre de Johan de Witt, el futuro Gran Pensionario), lanzando en julio dos ataques militares por sorpresa, uno sobre Dordrecht y otro sobre Amsterdam. El de Dordrecht se vio desbaratado a causa de una densa niebla. En el de Amsterdam, por su parte, intervinieron diez mil soldados capitaneados por Guillermo Federico, primo de Guillermo II y príncipe de Nassau. Pese a que la ciudad se disponía a organizar su defensa, lo cierto es que existían divisiones internas, así que al final optó por parlamentar, aceptando finalmente los términos del estatúder, que exigía que el ejército neerlandés no se dispersara —aceptación que vendría a reforzar la posición de Guillermo Federico en Holanda—. Durante unas cuantas semanas, la amenaza de una guerra civil en la República holandesa se convirtió en una posibilidad muy real, pero en pocos meses Guillermo Federico desaparecía de escena, víctima de la viruela. Su hijo Guillermo (que más tarde pasaría a la historia como Guillermo III) había venido al mundo apenas una semana antes de su fallecimiento, así que la crisis interna suscitada por la rúbrica de la Paz de Westfalia quedó resuelta por las dos décadas de gobernación sin estatúder que habrían de seguir —décadas dominadas por los regentes de Holanda—.

La Paz de Westfalia

En el año 1643 llegaban a las dos ciudades designadas para el acontecimiento, con gran alharaca de preliminares, las delegaciones diplomáticas encargadas de materializar el acuerdo. Separadas por una distancia

de apenas cincuenta kilómetros, Münster y Osnabrück mostraban no obstante notables diferencias. La primera había empezado a enarbolar la bandera del catolicismo poco después de que se desmoronase el alzamiento anabaptista, mientras que Osnabrück era en cambio una ciudad de doble confesión, dotada de dos iglesias luteranas y dos católicas, siendo también luterana la mayor parte de los concejales de la población. Ninguna de las dos urbes podía ocultar las cicatrices de la contienda, pero Osnabrück era la que había salido peor parada, ya que no solo se había visto sometida por las tropas de la Liga Católica (entre 1628 y 1632), sino que había padecido las consecuencias de una conversión forzosa al catolicismo —por no mencionar el hecho de que también había debido abonar las contribuciones de guerra suecas—. Los plenipotenciarios católicos se reunieron en Münster, actuando como coordinadores el nuncio pontificio llegado de Colonia (Chigi) y un embajador procedente de Venecia (Contarini). Los suecos, por su parte, se encargaron de organizar a los miembros de la delegación protestante, congregada en Osnabrück. Los representantes de los estados alemanes también se hallaban presentes, distribuyéndose en función de la religión que practicasen y tratando de actuar lo mejor posible como si se tratara de las dos mitades de una misma Dieta —ya que desde un principio, los franceses y los suecos habían solicitado que se les permitiera ocupar un escaño en la mesa de negociaciones—. En ningún momento habrían de reunirse en sesión plenaria los negociadores, de modo que todo se fue organizando por medio de contactos bilaterales. Sus debates no tenían un inicio preciso ni un final prefijado. El número de asistentes nos da una pista de la complejidad del sistema representativo. En varias fases del proceso se dio la circunstancia de que 176 plenipotenciarios actuaran en representación de 196 gobernantes. Los únicos países ausentes fueron Inglaterra, Polonia, Rusia y Turquía.

La mayor parte de los debates de peso se producirían después de noviembre de 1645, ya que esa es la fecha en la que llegó a Münster —con órdenes de realizar concesiones de alcance (sobre todo a Suecia)— Maximilian von Trauttmansdorff, administrador imperial y presidente del Consejo privado de Viena. Tenía potestad para ofrecer a los reunidos la fecha de 1618 como año de normalización de los territorios y propiedades eclesiásticas del imperio (aunque la medida no se aplicaba a las posesiones ancestrales de los Habsburgo). Se aceptaba entregar a Suecia el ducado de Pomerania como compensación por

los costes de guerra en que había incurrido ese país, junto con Rostock, Wismar y algunas comarcas del obispado de Bremen. Las propiedades que tenían los Habsburgo en Alsacia también podían cederse, en este caso a Francia, aunque tanto Trauttmansdorff como el plenipotenciario español, Gaspar de Bracamonte y Guzmán, conde de Peñaranda, tenían instrucciones y puntos de vista distintos respecto a las concesiones que podían ponerse sobre la mesa —discrepancia que los diplomáticos franceses tratarían de explotar—. En 1646, Mazarino propuso acordar el enlace matrimonial entre la infanta española María Teresa de Austria y Luis XIV, boda en la que la dote estaría constituida por los Países Bajos españoles (o quizá por una parte de dicho territorio y el Franco Condado). Sin embargo, el 9 de octubre de 1646, el príncipe heredero de España, Baltasar Carlos de Austria, fallecía súbitamente, de modo que la perspectiva de un Luis XIV convertido en presunto heredero al trono de España quedó transformada en una hipótesis excesiva. En enero de 1647, al filtrar los españoles las propuestas de Mazarino y llegar estas a oídos de los plenipotenciarios holandeses, el mismo rechazo que les producía la idea de una potencial presencia francesa en sus fronteras les indujo a firmar una tregua con España.

Las esperanzas que Francia y Suecia habían depositado en Westfalia como pacto capaz de sentar los cimientos de un nuevo orden internacional iban a verse frustradas. Las instrucciones cursadas en septiembre de 1643 a los enviados franceses presentes en Münster (Abel Servien, marqués de Sablé, y Claude de Mesmes, conde de Avaux) habían hecho surgir dos federaciones de príncipes, una en Alemania y otra en Italia, operando ambas bajo protección francesa. La de Alemania tendría la misión de sustituir las leyes y las instituciones del imperio, reduciendo la figura del emperador al nivel de un dogo. Al mismo tiempo, Francia pedía que se le permitiera controlar la región de Alsacia, exigiendo también más tarde (en 1645) la Lorena y solicitando conservar igualmente algunas de las fortalezas clave que tenía distribuidas al otro lado del Rin (como las de Breisach, Philippsburg y Ehrenbreitstein). Los príncipes y los territorios alemanes comprendieron que la emasculación del imperio y su substitución por un señorío de Suecia y Francia no beneficiaba en nada sus intereses. Maximilian von Trauttmansdorff hizo entonces causa común con ellos y rechazó toda demanda que llevara aparejada una reorganización radical del imperio. Suecia dijo que se contentaría con cualquier propuesta capaz

de garantizar la posición que ya tenía en el norte de Alemania. Al final, los términos que se establecieran en la Paz de Westfalia no contendrían ninguna garantía colectiva que se asemejara siquiera a las que habían esperado conseguir los franceses —salvo por una vaga cláusula de mutuo respaldo—. El acuerdo de Westfalia no fue por tanto la antesala de una política basada en un equilibrio de poder entre los estados europeos. Antes al contrario, fue un intento de reinstaurar la idea de unas prácticas consuetudinarias y de unos derechos prescriptivos establecidos mediante los mecanismos asociados con la reactivación de un imperio en el que los poderes del emperador pasarían a quedar restringidos por una cláusula dispuesta para exigir que el conjunto de las decisiones políticas relevantes se adoptaran en el futuro con el consentimiento de la Dieta imperial.

Lo más destacado de todo es el hecho de que la Paz de Westfalia procurara zanjar de forma permanente los conflictos religiosos que agitaban los territorios alemanes. Al final se llegó al acuerdo de que el año normativo debía de ser el de 1624, es decir, el correspondiente a un período anterior al comienzo del gran proceso de reconversión al catolicismo de los territorios eclesiásticos de la Alemania septentrional, pero posterior al mismo tiempo a la conquista del Palatinado. Por consiguiente, la totalidad de las disputas de carácter confesional que pudieran darse deberían ser resueltas en el seno mismo de los estados imperiales, no sobre la base de una decisión mayoritaria sino por medio de una negociación entre los estados católicos y protestantes presentes en la Dieta. Las minorías confesionales a las que se les había otorgado en 1624 el derecho a practicar libremente su religión continuarían disfrutando de esa prerrogativa. Los territorios ancestrales de los Habsburgo quedaban al margen de estas cláusulas, pero todas las partes implicadas comprendieron con claridad que la principal víctima de los acuerdos de Westfalia era el imperial empeño de reinstaurar el catolicismo en el conjunto de sus dominios. La Paz de Westfalia puso fin al largo período de disputas político-religiosas que había vivido Alemania, terminando también de ese modo con las fundamentales controversias relacionadas con la naturaleza de la constitución imperial. El fallo de la Paz de Westfalia residiría en cambio en el hecho de no ser un verdadero acuerdo de paz para el conjunto de Europa. La guerra entre Francia y España prosiguió. El tratado no ofreció ninguna solución capaz de contener a la monarquía francesa. Al contrario, las cláusulas sobre el futuro estatuto de los dominios españoles de los

Países Bajos y el Franco Condado, así como la insegura condición que se asignaba al norte de Alsacia y a la Lorena (además de a las dependencias francesas de Metz, Toul y Verdún), darían a Luis XIV la oportunidad de explotar, a expensas de sus vecinos y conforme fuera avanzando el siglo, los términos de dichas cláusulas.

19

TIEMPOS DE ZOZOBRA EN ORIENTE Y OCCIDENTE

«TIEMBLA EL MUNDO ENTERO...»

Antes de que mediara el siglo XVII, la máxima preocupación de Europa giraba en torno a la Guerra de los Treinta Años. Su repercusión —muy considerable en todas y cada una de las partes directamente implicadas en el conflicto— fue solo una parte de la vasta conmoción que estaba afligiendo a Europa a mediados de siglo, conmoción que habría de dejarse sentir también más allá de las fronteras europeas, al percibirse igualmente en el resto del mundo. «[...] Existe una gran agitación y la gente está preocupada.» Esta era la reacción que confiaba al pergamino en junio de 1648 un habitante de Moscú condenado a vivir los trascendentales acontecimientos que convulsionaban por entonces la capital rusa. En tiempos del «Disturbio de la sal» (también llamado el «Levantamiento moscovita»), las masas de indignados insurrectos, encolerizados aún más por el comportamiento de los tiradores de elite (conocidos como *streltsi*) que el zar había enviado para dispersarlos, invadieron el Kremlin y saquearon los barrios en que residían los ministros de más peso en el gobierno, asesinando a varios de ellos. Eso desencadenó nuevos levantamientos y rebeliones. La muchedumbre prendió fuego a más de un centenar de casas, todas ellas pertenecientes a los comerciantes y los nobles de Moscú, de modo que, en cuestión de horas, la mitad de la capital quedó reducida a cenizas (según refiere el horrorizado embajador de Suecia). También estallaron otros levantamientos por contagio, especialmente en las ciudades fortificadas de la estepa fronteriza con Ucrania. De esta forma, al crecer el miedo a que el país volviera a sumirse en un «período tumultuoso» (*smútnoie Vremia*) —en alusión a los veinte años de guerra, devastación y hambrunas padecidos a principios del siglo XVII—, el reinado de la dinastía Romanov comenzó a ser puesto abiertamente en entredicho. A lo largo

de los cinco años siguientes, lo único que permitiría que el zar y sus adeptos recuperaran poco a poco la autoridad perdida sería una larga cadena de concesiones generalizadas unida a una dura represión.

Entretanto, en una capital situada en el flanco oriental de Europa, iban a producirse otro tipo de movimientos, no menos convulsos. En el mes de junio de 1648, Constantinopla se vio sacudida por un terremoto que echó abajo el acueducto que suministraba agua a la ciudad y que dañó gravemente tanto el templo de Santa Sofía como otras mezquitas de la capital, matando a varios miles de fieles que habían acudido a las oraciones del viernes. Una fuente veneciana nos informa de que los oradores religiosos achacaron el desastre natural al hecho de que el Estado otomano no hubiera sabido atenerse a las enseñanzas del Profeta. Dos meses después, a principios de agosto, regresaba del frente bélico de Creta un oficial jenízaro que solicitaba refuerzos, y las circunstancias quisieron que su presencia desencadenara una revolución en palacio. Un grupo de conspiradores estranguló al primer ministro (Ahmed Pachá), arrojando posteriormente su cuerpo a la calle, siendo descuartizado allí por la multitud —de ahí que lo apodaran *Hezarpare*, «Mil pedazos»—. La subsiguiente revuelta jenízara derrocó al sultán Ibrahim. El 18 de agosto, habiendo dictado el gran muftí su sentencia de muerte (*fetua*), el sultán pereció estrangulado a manos del verdugo. Su hijo mayor, Mehmed, que a la sazón tenía apenas siete años de edad, fue proclamado sultán, dejándose que fuera su abuela, Kosem sultán, quien accionara las palancas del poder en su nombre. La capital asistió a un generalizado estallido de protestas y levantamientos que finalmente llevó a los manifestantes a congregarse en el hipódromo para hacer oír su voz. Sin embargo, los jenízaros los rodearon, matándolos a millares y a sangre fría. Al igual que en Moscú, los acontecimientos de Constantinopla acabarían por poner en tela de juicio la gobernación del sultán, así que a lo largo de la década siguiente el régimen se vería obligado a luchar para intentar recuperar la estabilidad.

Una parte de los elementos de fondo específicos sobre los que se recortan estos acontecimientos explica las causas de su ocurrencia: si en el Gran Ducado de Moscú la espoleta fue la emergente autocracia zarista surgida tras el «período tumultuoso», en el imperio otomano el detonante vino dado por la explosiva mezcla que formaban los problemas geo-estratégicos del país y sus estructuras de gobierno. No obstante, existían también algunos factores comunes entre ambas conmociones, lo cual viene a reforzar la conclusión de que las turbulencias

vividas durante la segunda mitad del siglo XVII en Europa no solo no fueron de carácter casual sino que tampoco se circunscribieron únicamente a Europa. Tanto en Moscú como en Constantinopla tenían su sede capitalina dos grandes y complejos imperios que ejercían su dominación sobre un vasto conjunto de regiones diferentes. Además, ambos sistemas políticos se hallaban sometidos tanto a las exigencias de competitividad derivadas de la guerra como a la necesidad de modernizar y financiar el Estado. Y la respuesta que cada uno de los dos imperios habría de dar a estos retos terminaría llevándoles a situarse en una posición cada vez más alejada del sentir de sus súbditos.

Además, la adversa realidad de una climatología extrema hizo que algunos sectores ya de por sí vulnerables de la población se vieran en una posición todavía más frágil. En los años 1639, 1640 y 1645, tres graves sequías arruinaron los campos de la estepa ucraniana, normalmente fértiles. En 1647 y 1648 se produjeron heladas excepcionalmente tempranas, seguidas de veranos malos y de cosechas pobres. Según la información que obraba en poder de los representantes del gobierno, entre los años 1645 y 1646 los niveles de población experimentaron una drástica reducción respecto de las cifras demográficas registradas a lo largo de las dos décadas anteriores. Una parecida serie de sequías, unida a la acción de unas heladas igualmente tempranas, echó a perder las cosechas de las montañosas regiones de la Anatolia y los Balcanes, mientras en el Nilo, las crecidas (que irrigaban su enorme delta y permitían producir el grano con el que se alimentaba buena parte del imperio otomano) se situaron entre los años 1641 y 1643, y nuevamente en el año 1650, en los niveles más bajos del siglo. De esta forma, al producirse en un contexto económico, social y climático verdaderamente desastroso, los levantamientos registrados en Rusia y el imperio otomano desestabilizaron las fronteras esteparias de Europa, y en especial los territorios de la Mancomunidad político-económica de Polonia-Lituania.

LA MANCOMUNIDAD DE POLONIA-LITUANIA: LA ANTESALA DEL DILUVIO

A principios del siglo XVII la Mancomunidad de Polonia-Lituania se extendía por una vasta masa continental. En el año 1618, las tropas

comandadas por el príncipe heredero polaco Ladislao IV Vasa se presentaron a las puertas de Moscú e intentaron apoderarse de la ciudad. No quedándole otro remedio —después de los padecimientos vividos durante la era del «período tumultuoso»—, Miguel I de Rusia (elegido zar en el año 1613) cedió definitivamente todas las tierras que la Mancomunidad había conquistado a lo largo de la década anterior. Smolensk, una plaza sólidamente fortificada a orillas del río Dniéper —y situada a solo doscientos kilómetros de Moscú—, había caído en manos de las fuerzas polaco-lituanas en el año 1611 —pese a haberse dotado recientemente de un kremlin (una ciudadela) de piedra—. Aunque este éxito había conseguido que la superficie de la Mancomunidad duplicara las dimensiones de Francia, lo cierto es que también había determinado el aumento de la vulnerabilidad de sus fronteras. En el año 1632, los moscovitas lanzaron un asalto sobre Smolensk pero no lograron recuperar la plaza. Entretanto, y a pesar de que la Mancomunidad no hubiera participado de forma directa en la Guerra de los Treinta Años que se estaba librando por entonces en la Europa occidental, no hay duda de que tenía que resignarse a sufrir sus consecuencias.

Los dolorosos encontronazos que tuvo con Suecia (entre los años 1600-1611, 1617-1618, 1621-1625 y 1626-1629) se produjeron a causa de los conflictos dinásticos, la división religiosa y las rivalidades derivadas de sus respectivas estrategias comerciales. En el mes de mayo de 1626, corriendo ya la última fase de esa serie de choques, el rey Gustavo II Adolfo de Suecia organizó un ataque anfibio en la Prusia polaca, invadiéndola con el respaldo pasivo de las poblaciones urbanas, fundamentalmente protestantes, y llegando a cernirse amenazadoramente sobre el puerto de Gdansk. El contingente polaco, cuya caballería era una de las mejores de Europa pero que no contaba con una infantería y una artillería equiparables a las de los suecos, logró aguantar y defender sus posiciones gracias a que en 1629 el ejército de Wallenstein le envió varios destacamentos de refuerzo. La tregua posterior, rubricada en Altmark (el 26 de octubre de 1629) proporcionó a los suecos el control de buena parte de Livonia, la gestión del puerto de Riga y el derecho a imponer gravámenes al tráfico comercial que se registraba entre las ciudades bálticas de Polonia. Los polacos se aferraron a Gdansk y evitaron verse arrastrados a la vertiginosa espiral del conflicto alemán. La Mancomunidad pasó entonces a concentrar sus esfuerzos en las otras fronteras vulnerables que debía defender al este y al sur, aunque

lo cierto es que sus puntos débiles habían quedado manifiestamente claros.

Estos problemas internos se debían a la existencia de una monarquía bicéfala, cuya unión solo era de carácter superficial y cuya asimetría había generado un conjunto de dilemas que no tardaron en revelarse imposibles de solucionar. Polonia-Lituania se enorgullecía de ser una comunidad cristiana cuyo centro político giraba en torno a sus tres estamentos: el rey, el senado y la cámara de representantes (o Sejm). En esta última institución tenían voz todas las nacionalidades del Estado: polacos, lituanos, livonios y prusianos. En el senado (compuesto por 150 miembros) debatían los miembros del alto clero católico junto con los nobles palatinos, los alguaciles designados para gobernar las distintas castellanías del reino y los ministros del gobierno. La monarquía no solo era de carácter electivo, sino que tras fallecer en 1572 el rey Segismundo II Augusto, se había llegado al acuerdo, en respuesta a las exigencias de la pequeña y mediana nobleza, de que el disfrute del derecho a participar en las elecciones monárquicas no solo debía recaer en la Dieta, sino en el conjunto de la aristocracia. Los nobles aparecían a millares en el Campo de Wola, en las cercanías de Varsovia, donde la Dieta convocada organizaba las elecciones. La Dieta también era la encargada de negociar el nuevo acuerdo electoral (*Pacta Conventa*) que el monarca tenía obligación de jurar antes de ser coronado.

Además, se exigía a todos los reyes polacos que se comprometieran a respetar los dieciocho Artículos del Rey Enrique (*Articuli Henriciani*), adoptados inicialmente en 1573 con motivo de la elección de Enrique de Valois como sucesor del rey Segismundo II. Dichos artículos garantizaban la naturaleza electiva y no hereditaria de la monarquía polaca. El senado debía dar su visto bueno a los esponsales del rey. El monarca estaba obligado a convocar la Dieta una vez cada dos años, y a mantenerla reunida por espacio de seis semanas, dándose además la circunstancia de que la aquiescencia de la Dieta era un requisito indispensable para poder aprobar cualquier impuesto nuevo. Entre una y otra sesión de la Dieta se elegían dieciséis senadores residentes que prestaban servicio por turno en el consejo real. Sin la aprobación de la Dieta, los reyes no podían declarar una guerra ni proceder a ninguna *levée en masse*, o llamamiento generalizado a filas (dándose el nombre de *pospolite ruszenie* al reclutamiento de personas pertenecientes a la nobleza). Los soberanos juraban acatar las garantías que la Confederación de Varsovia había dado en materia de libertad religio-

sa. Por último, si el rey polaco violaba las leyes o desatendía los privilegios de la nobleza, los dieciocho Artículos del Rey Enrique concedían a los perjudicados el derecho a desobedecerle, legitimando la puesta en marcha de confederaciones aristocráticas para oponerse al monarca (*Rokosz*). A partir de 1573, todos los reyes polacos juraban que «si algo hiciéremos Nos en contra de las leyes, libertades, privilegios o costumbres del país, declaramos por esta que todos los habitantes del reino quedan liberados de la obediencia que nos deben».

En las mancomunidades cristianas de finales del siglo XVI este tipo de restricciones no constituían ningún elemento extraordinario. Los polacos de la época no creían que la monarquía de su país fuera una monarquía débil. Tenían opiniones diferentes respecto a los méritos de una gobernación de carácter mixto, pero muchos de ellos habrían suscrito los ideales que expresara Lukasz Opalinski la víspera del llamado «diluvio sueco» (*Potop Szwedzki*) al decir que un Estado fuerte no tenía por qué ser contrario a que los polacos de bien conservaran el amparo de sus libertades. Al contrario, los polacos pensaban que sus reyes tenían un considerable margen de maniobra para obrar por iniciativa propia. Las dietas normales se reunían únicamente por espacio de seis semanas cada dos años. Era el rey quien elaboraba el orden del día. En la mayoría de las ocasiones se dedicaba a dirimir un variado conjunto de peticiones y cuestiones de carácter local. Los monarcas polacos manipulaban la asamblea del senado hasta el punto de que los nobles ordinarios llegaron a sospechar que estaba actuando en defensa de los intereses de los potentados del reino o de la monarquía misma en lugar de proteger los de la clase aristocrática a la que ellos mismos pertenecían. La desconfianza que les inspiraban sus reyes aumentaría con la elevación al trono de algunos dinastas de ascendencia Jagellón —desconfianza que no era sino un reflejo de la preeminente dignidad que se concedía a la sangre real y de los recelos que despertaba la idea de elevar a una familia de magnates autóctonos por encima de sus pares nacionales—. Era frecuente sospechar que los extranjeros podían ceder fácilmente a la tentación de procurar sus propios intereses a expensas de la Mancomunidad polaca.

Esto iba a revelarse particularmente cierto en el caso de los reyes polacos de la dinastía Vasa que seguían reivindicando su derecho a ocupar el trono sueco (como Segismundo III, Vladislao IV y Juan II Casimiro). Del mismo modo, las tendencias pro-austríacas de Segismundo III y la influencia de los jesuitas en la corte polaca habrían de

constituir uno de los elementos determinantes de la Rebelión de Zebrzydowski (llamada también Rebelión de Sandomierz o *Rokosz* de Zebrzydowski: 1606-1609), durante la cual se exigiría, entre otras cosas, que se expulsara a los jesuitas de la Mancomunidad polaco-lituana, que el nombramiento de los funcionarios estatales fuera fruto de una elección, y que se derrocara al rey Segismundo III. Reinaba una percepción negativa que llevaba a la gente a sostener que la mejor manera de brindar protección a la Mancomunidad consistía en bloquear las iniciativas extranjeras, y más específicamente las aventuras foráneas. Así lo dejaría patente en un escrito el obispo de Plock en 1634: «Nuestra felicidad reside en permanecer en el ámbito que delimitan nuestras fronteras, pues eso garantiza nuestra salud y nuestro bienestar».

No obstante, la situación polaca reinante a mediados del siglo XVII, y a la que Opalinski habría de denominar «desgobierno» (*nierzad*), acabaría convirtiéndose en un rehén del destino. El Estado-fiscal polaco era débil y necesitaba urgentes reformas. Además, su base recaudatoria no solo se revelaba insuficiente sino que se veía socavada por la inestabilidad monetaria. Los esfuerzos destinados a aumentar los impuestos mediante la aplicación de aranceles comerciales y la explotación de los ingresos domaniales no sirvieron más que para aumentar las sospechas que alimentaban los nobles respecto de las intenciones del fisco. El Estado-militar polaco dependía del reclutamiento de un conjunto de grandes aristócratas a los que no se preparaba de manera regular. La debilidad fiscal se tradujo en un limitado número de fortalezas que, para más inri, contaban con un mantenimiento muy deficiente. Los aristócratas se negaban a pagar la contratación de fuerzas militares ajenas a la Mancomunidad. Al final, el Estado polaco-lituano revelaría ser el más peligrosamente expuesto a un ataque, dado que no había respondido a los cambios que había venido experimentando en Europa el arte de hacer la guerra —como no dejaría de señalar el príncipe Vladislao Vasa durante la gira europea que efectuó entre los años 1626 y 1627 y que le llevó a pasar revista al ejército de Flandes y a visitar también los astilleros venecianos—. En su *Pacta Conventa*, Vladislao Vasa no solo prometió construir una academia militar para la Mancomunidad, sino fundar también una marina de guerra y reformar tanto la infantería como la artillería del ejército. No obstante, en el año 1647 la guardia real polaca contaba con un total de 1.200 hombres, mientras que en los cuarteles que defendían Ucrania se acantonaban únicamente 4.200 soldados. El único contingente militar que podía desplegar la

Mancomunidad era el de las huestes cosacas. Surgidos originalmente como una fuerza de aventureros y saqueadores, los cosacos de la Sich de Zaporozhia (que se hallaban acantonados a lo largo del curso bajo del río Dniéper) habían terminado convirtiéndose en un poder militar considerable. Sin embargo, eran de carácter independiente y notablemente difíciles de manejar. El rey Esteban I Báthory intentó dominarles alistando a todos aquellos a quienes los propios cosacos consideraran capaces de empuñar las armas en defensa de la Mancomunidad —reclutándolos principalmente en las ciudades fronterizas de Ucrania—. El número de inscritos crecía en tiempos de guerra, pero disminuía al instaurarse posteriormente la paz —y siempre quedaba un gran remanente de cosacos que se sentían agraviados por no haber sido incluidos en las listas—. En 1630, los cosacos se rebelaron y apelaron al clero y al laicado de la Iglesia Ortodoxa. La Mancomunidad apaciguó a los rebeldes aumentando el número de cosacos reclutados y situándolo en ocho mil hombres. No obstante, lo cierto es que entretanto seguían llegando enormes riadas de colonos polacos al valle del río Dniéper, de modo que en el año 1635 la Dieta federal redujo unilateralmente a siete mil el número de cosacos registrados, promoviendo al mismo tiempo la construcción de una nueva fortaleza en Kodak, en el curso bajo del Dniéper, y dotándola de una guarnición formada por contingentes procedentes del ejército federal. Estas medidas provocaron un nuevo levantamiento de los cosacos, que saquearon Kodak, asesinaron a la nueva guarnición y pidieron ayuda a los fieles ortodoxos. Como señala una crónica de la época redactada en Leópolis, los cosacos «trataban a los polacos de forma despectiva, mataban a los alemanes como si fuesen moscas, incendiaban los pueblos y degollaban a los judíos como si se tratara de simples aves de corral». Adam Kysil, un comisionado del gobierno enviado a la región para negociar con los rebeldes, admitió que lo único que se podía acordar era una tregua, dado que el problema cosaco se asemejaba en realidad a una «olla en continua ebullición que siempre estaba a punto de estallar».

La brutalidad de los cosacos no tardaría en enajenarles el respaldo de sus propios partidarios. En 1638, la demostración de fuerza que efectuaron los polacos logró que los cosacos de la Sich de Zaporozhia llegaran a un acuerdo. Convinieron una reducción del número de cosacos alistados —que pasó a cifrarse en seis mil individuos—, prometieron no atacar a los tártaros (u otomanos) sin contar con el permiso explícito del rey, y aceptaron recibir órdenes de los agentes federales

designados por la corona. No obstante, estos agentes no tardaron en convertirse en una nueva vía de acceso para el asentamiento de más colonos polaco-lituanos en la zona, la concesión de tierras en Ucrania, el acantonamiento de tropas polacas en las poblaciones más importantes de la región y la renovada instigación de brotes de rebeldía. Lejos de respetarse así la tregua, el resultado fue otro gran amotinamiento (el llamado levantamiento de Ostrzanin, denominado así debido a que su cabecilla era Hetman Yakiv Ostrzanin). En este caso, los cosacos corrientes, a quienes indignaba la decisión por la que la Dieta federal daba en equipararles a los campesinos, convirtiéndoles por tanto en sujetos destinados a la servidumbre del villano, difundieron sus motivos de queja en toda una serie de folletos distribuidos por los monjes de la Iglesia Ortodoxa, los cosacos de mayor edad y los simpatizantes con que contaba este grupo étnico en toda Ucrania. Aunque los potentados de la zona sofocaron la revuelta, lo cierto es que esta constituía el síntoma de un malestar mucho más extenso, cuyas raíces, a un tiempo sociales y religiosas, iban fermentando lentamente en la región.

La Ucrania polaca —es decir, las tierras que bordeaban la margen izquierda del río Dniéper— había formado parte en su origen del Gran Ducado de Lituania. Con la creación de la Mancomunidad polaco-lituana, la región quedó sujeta a la hegemonía polaca —debiendo atenerse a su legislación, obedecer a su cuerpo de funcionarios y abrazar su fe—. La reducida población de la región atrajo a inmigrantes venidos de todos los rincones del reino bicéfalo, estableciéndose los recién llegados en un conjunto de ciudades nuevas o asentándose en ensanches de las antiguas —surgiendo así una sociedad fronteriza que carecía de los lazos de solidaridad social de los antiguos asentamientos permanentes—. Para contrarrestar este estado de cosas, dotar a la zona de unas defensas fronterizas adecuadas y recompensar a quienes trabajaban a su servicio, la corona polaca procedió al reparto masivo de las tierras de Ucrania, concediéndoselas a un pequeño grupo de potentados de origen polaco. Las propiedades rústicas de estos magnates crecieron de forma espectacular, dado que los terratenientes polacos se dedicaron a explotar la rica capacidad productiva de la negra tierra de las estepas creando campos de labranza domaniales atendidos por siervos de la gleba. Los capataces que administraban sus extensas fincas tendían a salir de un mismo grupo de inmigrantes —de la creciente población judía que en el año 1648 contaba ya con un mínimo de cuarenta y cinco mil miembros—. En 1640, el 10 por 100 de los terrate-

nientes de Ucrania controlaban las dos terceras partes de la población y el territorio de la región. Dos de esos potentados —Jeremi Wisniowiecki y Mikolaj Potocki (apodado «Zarpa de oso»)— serían los encargados de reprimir la revuelta del año 1638. En 1630, las propiedades rústicas de Wisniowiecki habían absorbido las tierras de 616 asentamientos ucranianos. En 1640, la cantidad de terrenos integrados en su patrimonio ascendía ya a 7.600. En 1645 se había elevado hasta los 38.000, y el terrateniente contaba con unos 200.000 súbditos. Potocki poseía unas explotaciones agrícolas de dimensiones igualmente desmesuradas —lo que no impediría su acrecentamiento, ya que en el año 1638 se le concedieron nuevas tierras como recompensa por su lealtad—. Y cuanto más se agigantaban sus haciendas, tanto más se disparaba también la influencia que ejercían sobre los medianos aristócratas autóctonos y sobre la población no polaca de confesión mayoritariamente ortodoxa —dos grupos que no tardarían en mostrarse claramente desafectos, alienados y resentidos con sus avasalladores—.

En 1632, la elección del rey Vladislao IV Vasa elevó al trono a un reformista con ambiciones internacionales. Vladislao forjó alianzas con el emperador (casándose en 1637 con la hermana del futuro Fernando III), con España y con Dinamarca, creándose al mismo tiempo enemigos entre la aristocracia por haber promovido cambios fiscales y militares. Más tarde, en el año 1646, sacando provecho de la Guerra de Creta y contando además con el apoyo de Roma, Venecia y el Gran Ducado de Moscú, el monarca polaco planeó una intervención militar en el imperio otomano, ya que albergaba la doble esperanza de consolidar la inestable frontera que le separaba del turco y de resolver al mismo tiempo la inquieta tendencia a la agitación que padecían los cosacos al poner en marcha una campaña en la que esos nómadas de la estepa tenían un particular interés. Vladislao reclutó fuerzas cosacas, pero solo consiguió que la Dieta federal le exigiera que se deshiciera de ellos. En 1647, pese a verse aquejado por los achaques de su delicada salud, resucitó ese mismo plan animado por el ejército de veinticinco mil hombres que Wisniowiecki había logrado reunir de forma privada. Sin embargo, falleció en mayo de 1648, en el preciso instante en que la rebelión cosaca de Jmelnytsky empezaba a cobrar fuerza.

Bohdán Jmelnytsky, el cabecilla de la revuelta, era hijo de un noble ucraniano de categoría intermedia. Se había educado en los jesuitas (aunque conservó siempre la fe ortodoxa), sabía leer y hablar en varios idiomas, y conocía el ancho mundo. Se incorporó al servicio

del rey en calidad de cosaco registrado, combatió en 1619 en la guerra que los polacos hubieron de librar contra Moldavia y, tras ser capturado por los turcos, pasó dos años en Constantinopla. En la década de 1630, capitaneó los contingentes cosacos que luchaban contra los otomanos, siendo su líder en varias de las misiones navales efectuadas en el Mar Negro, actuando también como negociador en nombre de la Sich cosaca poco antes de que estallase la revuelta del año 1638. En 1645, fecha en la que Aleksander Koniecpolski requisó sus propiedades sin compensación alguna, Jmelnytsky experimentó en carne propia la opresión de los magnates. Poco después, al comprender Bohdán Jmelnytsky que el rey no le iba a dar satisfacción por el atropello padecido, pidió apoyo a los regimientos de cosacos, y más tarde a la Sich. A finales de enero de 1648, fue elegido atamán de los cosacos, lanzando inmediatamente varios llamamientos públicos en los que formulaba una serie de exigencias que venían a equivaler prácticamente a la petición de una Ucrania independiente. Esta circunstancia le llevó a hacer causa común con los tártaros de Crimea, y a infligir después dos aplastantes derrotas a las fuerzas polacas (en Zhovti Vody, el 16 de mayo de 1648; y en Korsun, el 26 de mayo de 1648). A finales de 1648, tras entrar en Kiev al frente de un gran ejército cosaco, Jmelnytsky declaró que sus objetivos consistían en «liberar a todos los rutenos del miserable yugo polaco [...] y en luchar por la fe ortodoxa». El pueblo (denominación con la que aludía a la etnia Rus), dirá, es «nuestra mano derecha». «La principal razón de la guerra que nos enfrenta a los cosacos», escribirá Andrzej Fredro, uno de los miembros del Parlamento polaco, «estriba en las diferencias que mantenemos respecto de la religión rutena». De este modo, la Mancomunidad de Polonia-Lituania tuvo que enfrentarse a una guerra civil de trasfondo social, religioso y étnico.

Este último elemento hallará una expresión particularmente patente en las víctimas provocadas por la furia de los cosacos. Los rebeldes cantaban una «Marcha de la Victoria» en la que se festejaba que «Nariz Torcida», un capitán cosaco, «arrancaba a los soldados la cabeza de los hombros», dejando «a los polacos desmadejados como un negro nubarrón / Y escarneciendo así la demolida gloria de Polonia». Las huestes cosacas también masacraron a miles de judíos. El rabino Nathan Nata Hannover refiere la matanza en una obra titulada *El abismo de la desesperación*, una verdadera crónica del levantamiento. En junio de 1648, en Nemyriv, el populacho de la localidad instó a los cosacos a penetrar en

una fortaleza en la que habían buscado refugio los judíos. A lo largo de los dos días siguientes, los cosacos mataron a todos los hebreos que encontraron (unos seis mil, según las estimaciones del rabino). Las mujeres prefirieron saltar por encima de los muros y morir ahogadas a sufrir abusos o ser asesinadas. Es probable que se diera muerte a diez mil judíos como mínimo (una cuarta parte de su población total), siendo igualmente posible que ocho mil más trataran de guarecerse en alguna otra región —sin contar a los tres mil que fueron vendidos a los tártaros como esclavos—.

Junto a los movimientos migratorios de las poblaciones que se dirigían al sur, y sobreañadido a la rabia y la desesperación de la rebelión misma, se agazapaba también el impredecible sesgo meteorológico del clima que venía prevaleciendo en la zona desde finales de la década de 1630. Una sucesión de fríos veranos precedidos por los temporales de nieve y las heladas de las últimas semanas de una tardía primavera perturbaron el breve período de crecimiento de los cultivos, alterando con ello tanto las cosechas del período comprendido entre los años 1641 y 1643 como las de 1646. En 1645 y 1646, la plaga de la langosta devastó las cosechas, y por si fuera poco los estragos del horrible invierno de 1646 a 1647 se vieron rematados por las lluvias torrenciales y las inundaciones del otoño y el invierno de 1647. En el momento en que empezó la revuelta, el tiempo era mucho más seco y caluroso de lo que correspondía a la estación, de modo que la plaga de la langosta volvió a arruinar las cosechas. En la iglesia de San Juan Bautista de la localidad de Sambir hay una sencilla inscripción fechada ese mismo año en la que puede leerse lo siguiente: «Hubo una gran hambruna en todo el orbe cristiano».

Bohdán Jmelnytsky afirmó que si había puesto en marcha la revuelta era porque contaba con la autorización del rey Vladislao IV Vasa, aunque la carta regia que debería haber sancionado sus palabras no ha sido encontrada, y es muy probable que se falsificara. Sin embargo, esa sería una de las estratagemas a las que habría de recurrir Bohdán Jmelnytsky a lo largo de los tres años siguientes para materializar sus ambiciones de unir a Ucrania y a Bielorrusia en un frente común contra la Mancomunidad polaca. Llevó a los distintos escenarios bélicos en los que intervino ejércitos tan numerosos como los que habían luchado en la Guerra de los Treinta Años, buscando al mismo tiempo aliados en el extranjero. Los tártaros de Crimea desempeñaron un papel decisivo en un conflicto llamado a volverse progresivamente

más sangriento. A cambio de su participación se les concedió licencia para atacar a Ucrania y tomar como prisioneros a los cristianos católicos y a los judíos para después venderlos como esclavos en los mercados otomanos, dado que los católicos ortodoxos consideraban que ambos grupos (el de los judíos y el de los católicos romanos —incluidos los pertenecientes a la Iglesia uniata—) eran blancos legítimos de su inquina. En la batalla de Berestechko (librada a orillas del río Styr entre los días 28 y 30 de junio de 1651), más de sesenta mil soldados polacos se enfrentaron a unas huestes de cosacos y tártaros formadas por ciento y pico mil efectivos, logrando finalmente arrollarles. Los tártaros se retiraron, llevándose consigo a Bohdán Jmelnytsky en calidad de rehén. Este se las arregló para negociar su liberación, prometiendo además a sus captores que sabría recompensarles por los servicios prestados y reagrupando poco después un contingente cosaco que se enfrentó una vez más a los polacos —esta vez con éxito— en la batalla de Bila Tserkva (ocurrida entre el 24 y el 25 de septiembre de 1651), choque que daría lugar al establecimiento de una tregua que sin embargo el Sejm no habría de ratificar.

A principios del verano de 1652, fecha en la que Bohdán Jmelnytsky marchaba en dirección a Moldavia con el objetivo de consolidar su alianza con los gobernantes de esa región y combatir con su ayuda a los polacos, las fuerzas de la corona polaca, constituidas en su mayoría por levas efectuadas por los magnates del reino, presentaron batalla en Batih (entre los días 1 y 2 de junio de 1652), a orillas del río Bog. Bohdán Jmelnytsky capitaneaba a un contingente integrado al menos por cuarenta mil hombres, entre cosacos y tártaros. Las fuerzas del ejército polaco no superaban los quince mil soldados, pero estos se hallaban bien atrincherados en un campamento defensivo. Las divisiones internas que aquejaban a las tropas polacas permitieron que Bohdán Jmelnytsky les venciera, capturando y degollando a unos ocho mil soldados de la Mancomunidad. El tratado que Jmelnytsky firmó con el Gran Ducado de Moscú en enero de 1654 dejó sentado el ejercicio del control hegemónico de la Rus de Kiev por parte de los moscovitas (a tenor de lo afirmado por los propios dirigentes de Moscovia), circunstancia que no tardaría en convertirse en el preludio de la invasión de Polonia a manos de estos últimos, apoyados por los suecos —organizándose así una embestida a la que, por esa época, no tenía posibilidad alguna de hacer frente la Mancomunidad—.

EL «ENFRENTAMIENTO ENTRE ESTOS TRES REINOS»

En el año 1662, James Heath publicaba su obra titulada *Brief Chronicle of all the Chief Actions so fatally Falling Out in these Three Kingdoms*, texto en el que venía a subrayar la interrelación existente entre un conjunto de pugnas que no dejaban de ser singularmente características de las Islas Británicas: la Guerra de los obispos (de 1639 a 1640), seguida de la Guerra civil escocesa (de 1644 a 1645), de las Guerras confederadas irlandesas (de 1641 a 1653) y de las Guerras civiles inglesas (de 1642 a 1646 la primera, de 1648 a 1649 la segunda, y de 1650 a 1651 la tercera). A simple vista, da la impresión de que es posible establecer paralelismos entre el curso de los acontecimientos registrados en el este y el oeste de Europa en los años que rondan la mitad del siglo. Al igual que Polonia-Lituania, tampoco las Islas Británicas habían intervenido en la Guerra de los Treinta Años, salvo de un modo perfectamente tangencial. Su retirada se produjo después de un apoyo simbólico al Palatinado, prestado entre los años 1621 y 1622, de una desastrosa expedición naval anglo-holandesa a Cádiz (en noviembre de 1625), de una fallida coalición anglo-holandesa con Dinamarca destinada a respaldar la intervención de este último país en el imperio, y de un pésimo empeño concebido para procurar auxilio a los protestantes franceses (entre los años 1627 y 1629).

De manera similar a lo ocurrido con el comercio polaco, también la actividad mercantil británica habría de verse afectada por el grave trastorno económico vivido en el Báltico, el Canal de la Mancha y el conjunto de la Europa central. Varios contingentes de voluntarios polacos —semejantes en este sentido a sus homólogos escoceses integrados en las fuerzas suecas— habrían de servir en distintos ejércitos europeos, igual que los exiliados protestantes procedentes de Bohemia y Alemania acabarían recalando en Polonia y Londres. Los comerciantes de Londres y la pequeña aristocracia inglesa se tranquilizarían al ver que, en comparación con sus colegas alemanes, ellos estaban viviendo unos «Días idílicos» («¿Qué importa que el tambor alemán / Brame consignas de libertad y venganza? El ruido / No nos preocupa, ni debería empañar nuestro júbilo», decía una elegía inglesa). En las Islas Británicas, el período tumultuoso se concretó en tiempos de la Guerra de los Treinta Años, y lo cierto es que sus repercusiones estaban llamadas a causar inquietud en otros.

Como ya vimos que sucedía en el caso de la Mancomunidad pola-

ca, el Estado británico era una monarquía compuesta cuya unión también se revelaba superficial, y cuyas asimetrías generaban un conjunto de dilemas de imposible resolución. Al igual que en Polonia, el grupo que se había alzado con la preeminencia en Inglaterra era el constituido por una nobleza de escasa relevancia económica (denominada justamente así, «pequeña nobleza», *gentry*, similar a *szlachta*). Esta aristocracia se sentía ajena a los heráldicos blasones de los grandes potentados, cuya riqueza y poder no solo estaban expuestas a sucumbir a las manipulaciones de los monarcas sino que podían ser causa a su vez de divisiones entre los nobles. Por esta época, la preocupación de los miembros de la pequeña nobleza comenzó a centrarse en el doble hecho de que los intereses de los reyes resultaran ser distintos a los suyos, y de que no fuera posible confiar en los gobernantes debido a que estos constituían una amenaza para el derecho, las tradiciones y las libertades de la Mancomunidad. Al igual que en Polonia, también la unión política en la que se sustentaban las Islas Británicas implicaba la asunción de una asimetría en la que uno de los elementos (Escocia) había terminado convirtiéndose en un socio abandonado. Además, el Estado-fiscal inglés era débil, dado que había conferido a los parlamentos las competencias relacionadas con la imposición de gravámenes —y ha de tenerse en cuenta que se trataba de unos parlamentos que se mostraban tanto menos dispuestos a cumplir con esa función cuanto más intensamente dieran en explotar los monarcas las fuentes de ingresos a las que tenían la prerrogativa de recurrir (si bien para emplearlos en la materialización de unos objetivos ajenos al interés de esos mismos parlamentos). Además, en las Islas Británicas también existía un tercer elemento (Irlanda) caracterizado por plantear una serie de problemas que llevaban aparejada una tóxica mezcla compuesta por el descontento de los latifundistas afincados en la zona, las cuestiones étnicas y el enfrentamiento religioso —circunstancias que, reunidas, daban lugar a levantamientos de singular brutalidad—.

En Inglaterra y Escocia era la ley la que regía el establecimiento de las iglesias. Los debates vinculados con su uniformidad, su estructura, sus ceremonias y su tipo de culto no solo reflejaban la existencia de unas divisiones cada vez más amplias sino que se nutrían de ellas, sobre todo en aquellos casos en que era la monarquía la que proporcionaba el impulso tendente a generar una uniformidad en el seno de la Iglesia. Al norte y al sur de la frontera entre Escocia e Inglaterra, los presbiterianos escoceses y los puritanos ingleses gozaban de un nota-

ble arraigo en la sociedad, tanto laica como eclesiástica. Ambos grupos estaban convencidos de ser la encarnación misma de las leyes y las libertades fundamentales de sus dos países —cristalizadas respectivamente en la Iglesia y el Estado—, dándose además la circunstancia de que los Estuardo habían acabado por poner en peligro esas mismas leyes y libertades. No obstante, los primeros problemas surgieron en Escocia, reino en el que el movimiento de los Pactistas (*Covenanters*) consiguió arraigar entre quienes se negaban a avenirse a cumplir con los Artículos de Perth (1618). Los amplios planes del rey Carlos I Estuardo, que deseaba concretar la unidad de culto de acuerdo con las propuestas que defendía el obispo William Laud al sur de la frontera, quedaron claramente al descubierto en el año en que Laud fue nombrado arzobispo de Canterbury (1633), ya que en esa fecha Carlos no solo iba a cruzar por primera vez la frontera norte, sino que optaría por presentar al Parlamento escocés la propuesta de una nueva liturgia para ese reino septentrional. El culto impuesto exigía que los obispos llevaran puestas sus vestiduras talares y el clero sus sobrepellices en el momento de administrar la sagrada comunión. Los Nuevos Cánones de la Iglesia (del año 1636) adecuaban la conformidad de los presbiterianos escoceses a las prácticas protestantes vigentes al sur de la frontera y en cambio no decían nada acerca de la Kirk, sus asambleas generales, sus sesiones y sus presbiterios. Al año siguiente, la autoridad del rey impuso la utilización de un nuevo libro de oración, pretendiéndose que este se convirtiera a un tiempo en la guía de culto obligatoria para todas las parroquias de la Kirk y en la norma por la cual se habría de juzgar la no conformidad de toda práctica cultual. Al anunciar sus intenciones, el gobierno permitió que la Kirk dispusiera de tiempo para movilizarse, y la organización eclesiástica ofreció a sus seguidores los medios para hacerlo. El 23 de julio de 1637, tras una concienzuda preparación, se produjo una protesta contra el nuevo libro de oración en la iglesia de San Egidio de Edimburgo. A medida que la agitación se fue propagando por toda la ciudad, la autoridad que ejercían los obispos y el Consejo Privado del rey al norte de la frontera quedó paralizada a causa de un movimiento de oposición organizado (conocido con el nombre de «los Suplicantes»). En sus reivindicaciones, la oposición a las innovaciones religiosas venía a confluir con una defensa del derecho consuetudinario y las costumbres vernáculas. El movimiento contó desde el principio con el apoyo de la nobleza y los Estamentos (o *Tables*) del Parlamento escocés. La quinta Tabla, que

coordinaba a la nobleza y a los representantes de los otros tres estamentos pasó a convertirse en un Directorio de Operaciones a través del cual se distribuyó un documento —llamado *National Covenant*, o Pacto Nacional— con vistas a que las partes concernidas procediesen a firmarlo. El documento, que había sido redactado por Alexander Henderson, un ministro presbiteriano, y Archibald Johnston de Warriston, un abogado escocés, obtuvo el respaldo rubricado de un gran número de personas de casi todos los rincones del país. Los Pactistas se mostraron más hábiles que el propio rey y consiguieron superar los esfuerzos que no dejaría de realizar este para intimidarles, de modo que Carlos I decidió recurrir a la fuerza militar para sofocar la rebelión, utilizando para ello un ejército conjunto que, pese a estar formado por tropas inglesas e irlandesas, había sido financiado con dinero procedente de ingresos obtenidos mediante la aplicación de las prerrogativas regias, es decir, sin convocar a los miembros del Parlamento inglés.

Esa iniciativa quedaría desbaratada en 1639. El empeño del rey Carlos, decidido a reunir bajo una misma bandera —la de George Gordon, marqués de Huntly— a la minoría de escoceses que se oponían a los Pactistas, fue perdiendo fuerza paulatinamente. Lo mismo sucedería con el intento de reclutar en Irlanda otra fuerza adversaria a los Pactistas. En los condados ingleses, el reclutamiento de unidades de milicianos pagados con dineros recaudados gracias a las prerrogativas regias era objeto de una agria contestación, sobre todo porque en la causa de los Pactistas quedaban reflejadas también muchas de las ofensas padecidas por los ingleses a cuenta de las innovaciones que el obispo William Laud había introducido en su Iglesia. En Newcastle, un hombre decidió apoyar a los Pactistas porque «lo único que estaban haciendo», según él, «era defenderse de los que se empeñaban en traer el papismo y la idolatría». Este hombre se negó a luchar, aduciendo que, «a menos que su conciencia le impulsara a hacerlo, no pelearía en favor de ningún príncipe de la Cristiandad». En abril de 1639, mientras el rey se disponía a pasar revista a las tropas que tenía a su disposición en York, dos pares del reino se negaron a prestar el juramento por el que debían comprometerse a prestar aquel servicio militar —William Fiennes, vizconde de Saye y Sele, y Robert Greville, lord Brooke, miembros ambos de la Compañía de las islas de la Providencia y partidarios de la causa de John Hampden—. Antes de que terminara el año, el conflicto había pasado ya a conocerse con el nombre de la «Guerra

de los obispos». Sin embargo, el rey Carlos, cuyo ejército era demasiado débil para que pudiera permitirse el lujo de implicarse en una contienda, negoció con el fin de ganar tiempo. En el año 1640, convocó al Parlamento inglés con el objetivo de deshacerse de una vez por todas de sus adversarios.

El llamado «Parlamento corto», reunido el día 13 de abril de 1640, duró solo tres semanas. A diferencia del Sejm polaco, el Parlamento inglés tenía la posibilidad de celebrar elecciones en aquellos condados cuya circunscripción electoral contara con dos miembros en la cámara, siempre y cuando tuvieran derecho al voto todos los terratenientes que disfrutaran de la plena propiedad de sus tierras e inmuebles (cuyo número había aumentado en la misma medida en que la inflación y la difusión de la riqueza habían contribuido a reducir el umbral de dicha propiedad absoluta). En el Parlamento corto, el número de diputados que habían conseguido sus escaños tras la celebración de unas elecciones puestas en cuestión carecía de todo precedente. A juicio del rey, el Parlamento solo tenía que practicar una diligencia: la relacionada con la concesión de los dineros necesarios para financiar la represión de una revuelta. A los ojos de los parlamentarios, en cambio, el elemento prioritario era la reparación de las numerosas quejas que recibían, y tras once años sin que se celebrara una sola sesión parlamentaria la lista de agravios era larga. El diputado por Essex Harbottle Grimston, lo explicó sin ambages: los peligros que fermentaban en el interior del país eran tan grandes como los que se cocían en «el extranjero» (es decir, en Escocia). «Se ha desgarrado y machacado miserablemente a la Mancomunidad, conmoviéndose toda propiedad y toda libertad, trastornándose a la Iglesia y persiguiéndose el Evangelio y a quienes lo profesan, de modo que lo que se le viene encima al conjunto de la nación, que está plagada de una prominente muchedumbre de enjambres de polillas y orugas, es peor que la peor de las plagas de Egipto.» Grimston formaba parte de una minoría de veteranos que habían servido en los díscolos parlamentos de la década de 1620. Se hallaban también a su lado hombres como John Pym, diputado por Tavistock, miembro de la Compañía de las islas de la Providencia y mano derecha de lord Brooke y John Hampden. El 17 de abril de 1640, Pym pronunció un discurso que transformó los agravios concretos en una causa común, logrando hacerlo sin que sonara como un ataque al rey. Carlos, que no solo no podía permitirse el lujo de perder más tiempo sino que había llegado ya al límite de su paciencia, disolvió el Parlamento sin conse-

guir que se votara la entrega de los recursos que precisaba, sin responder a las quejas que se le habían expuesto, y sin disipar las sombras de la guerra que todavía le quedaba por librar.

En el período subsiguiente a la celebración del Parlamento corto, la movilización militar en los condados ingleses iba a progresar con una lentitud aún mayor que la del año anterior, desmoronándose asimismo el proyecto de recaudación del impuesto de los barcos (*Ship Money*), destinado a financiar la construcción de los buques de la armada. El Estado inglés era un edificio cuyos pilares se apoyaban en la subcontratación de elementos poderosos que después debían encargarse del autogobierno de las entidades locales. Si estas últimas se resistían a ser gobernadas, era poco lo que el Consejo Privado del rey, los lores lugartenientes o los jueces de los tribunales de casación podían hacer para obligarlas a obedecer. Los esfuerzos destinados a conseguir que los hombres prestaran un servicio forzoso en el ejército provocaban grandes rencores, sobre todo si se les pedía que lucharan por una causa en la que la gran mayoría de ellos no creía. Apoyado por varios contingentes de escoceses que habían prestado servicio en la Guerra de los Treinta Años, el ejército de los pactistas tomó la iniciativa, partiendo de la ciudad de Berwick, cruzando el río Tweed bajo el estandarte de una Biblia provista de «una cubierta enlutada», y batiendo una marcha fúnebre con los tambores al objeto de señalar que la causa por la que luchaban era la verdad de Dios. El 28 de agosto de 1640, al presentar batalla en Newburn, las fuerzas inglesas que se proponían detener el avance fueron derrotadas, de modo que los escoceses entraron en Newcastle sin oposición alguna. El rey Carlos acordó establecer el alto el fuego, teniendo que abonar a lo largo de toda su duración un salario mensual a las fuerzas pactistas. La única manera que tenía el rey de persuadir a la ciudad de Londres de que debía concederle un préstamo para poder sufragar el coste de la tregua consistía en celebrar otro Parlamento. Este, denominado ahora «Parlamento largo», se reunió en noviembre de 1640, tras la celebración de unas nuevas elecciones (aún más cuestionadas que las anteriores). Estas elecciones se convocaron en un clima de crisis nacional, dado que el Parlamento al que sustituía había sido cancelado de forma sumarísima, sin que se hubieran atendido los agravios expuestos, después de haber sido convocado con el único propósito de que se aviniera a pagar una guerra que el rey ya había perdido, en la que se luchaba por una causa en la que la mayoría de los integrantes

de la Cámara de los Comunes no creía, y que además asociaban con un rey y con un régimen en el que no tenían la menor confianza.

En las sesiones de apertura, los miembros del Parlamento hicieron cola para presentar peticiones que dieran voz a los agravios que habían venido acumulando contra el reinado personal de Carlos I y contra quienes más se identificaban con esa dominación arbitraria. Los diputados resaltaron los temores que les infundía la influencia que la Iglesia Católica ejercía en la corte —un ascendiente que personificaba la esposa francesa de Carlos I, la reina Enriqueta María—. La liberación de tres de las más conspicuas víctimas de la oposición a las tesis de Laud vino acompañada de varias manifestaciones populares. William Prynne, un abogado puritano y virulento polemista contrario a los obispos, había perdido su fortuna, su libertad y las orejas en dos procesos judiciales diferentes celebrados contra él en la Cámara estrellada (uno en 1634 y otro en 1637). Los procesados que se habían sentado junto a él en el banquillo del segundo juicio habían sido Henry Burton, un predicador puritano, y el médico John Bastwick. Burton lanzó un ataque implacable contra los obispos partidarios de William Laud, coronando su arremetida con una serie de sermones en los que denunciaba que sus innovaciones equivalían a una conjura papista. Bastwick, por su parte, les acusó de ser nada menos que el rabo del Demonio. Como ya le había ocurrido a Prynne, Burton y Bastwick fueron multados, mutilados y enviados a prisión tras la audiencia en la Cámara estrellada. Liberados en noviembre de 1640, los tres hombres serían llevados triunfalmente en volandas en los desfiles que habrían de organizarse en Londres por ese motivo, unánimemente presentados como mártires de la causa.

En un primer momento, el Parlamento largo encontró grandes dificultades para definir en qué consistía esa causa. Burton, Bastwick y Prynne habían sido condenados por haberse mostrado virulentamente opuestos al arzobispo Laud, así como al papismo, el episcopado y la dominación personal del rey Carlos I de Inglaterra. Se trataba de cuestiones diferentes, y una de ellas (la relativa al episcopado) generaba más divisiones en la gente que las demás. No obstante, al principio todas esas divisiones potenciales habían quedado subsumidas tanto en la cuestión de los ataques lanzados contra William Laud y Thomas Wentworth, conde de Strafford, como en los temas relacionados con la gobernación de Carlos. Laud fue recusado por el cargo de alta traición, siendo encarcelado en la Torre de Londres el primero

de marzo de 1641, en espera de juicio. John Finch, el magistrado de la corte suprema que había presidido el caso del impuesto de los barcos que John Hampden se había negado a pagar, fue también objeto de una recusación jurídica y se vio obligado a huir al extranjero. En abril de 1641, la argumentación tendente a recusar también a Thomas Wentworth, conde de Strafford, fracasó, de manera que la Cámara de los Comunes, para impedir que el reo saliera libre, promulgó una ley destinada a cancelar los derechos civiles de Wentworth, consiguiendo que saliera aprobada a pesar de que la mayoría de los diputados optaran por no votar. Tras la amenaza de las turbas londinenses y del ejército, al que seguía sin poder abonar su salario, el rey firmaba finalmente el 10 de mayo, y a regañadientes, la orden judicial por la que se le sentenciaba a ser ejecutado. En febrero de 1641, presionado por los acreedores londinenses, el monarca accedió a rubricar también la Ley Trienal, por la que no solo se estipulaba que el Parlamento debía ser convocado cada tres años sino que se declaraba ilegal que el soberano procediera a recaudar ingresos derivados de la aplicación de sus prerrogativas regias —como había sucedido en el caso del dinero de los barcos— sin el consentimiento expreso del Parlamento.

Se abolió la corte de la Cámara estrellada de Westminster, brazo ejecutor del Consejo privado del rey —la misma que había sentenciado a Burton, Bastwick y Prynne—. Lo mismo sucedió con el Tribunal de la Alta Comisión, su equivalente eclesiástico y blanco habitual de las iras puritanas. Tras las bambalinas, se redujeron las labores asignadas a las principales eminencias grises del Parlamento largo (denominado informalmente «Junto») para lograr el doble objetivo de que la Cámara de los Comunes y la de los Lores trabajaran al mismo ritmo y de que los diputados centraran su atención en dictar lo que muchos pensaban que habría de ser la resolución de la crisis. John Pym —que volvió a dejar patente su capacidad para poner en marcha una causa común, revistiéndola de una aparente moderación— quedó así convertido en uno de los actores clave de las negociaciones que se hacía necesario entablar con la minoría de pares de Inglaterra de tendencias puritanas al objeto de minimizar la potencial capacidad divisoria de lo que estaba a punto de suceder en la Iglesia y de materializar un pacto con el rey del que este no tuviera ocasión de escabullirse.

UNA CONFUSIÓN DE LENGUAS

«¿Cuándo llegaréis a un acuerdo? Parecéis estar levantando la Babel de la que tanto habláis.» Así criticaba el prelado y estoico Joseph Hall la «Protesta», una Protesta que venía a ser el equivalente inglés del Pacto Nacional que había promulgado Pym en mayo de 1641. La Protesta exigía que los miembros del Parlamento —y más tarde el país entero— firmasen un juramento por el que se comprometían a defender la «doctrina» de la Iglesia, el «honor y la propiedad» del rey, el «poder y los privilegios del Parlamento» y los «legítimos derechos y libertades de los súbditos». Se trataba de un esfuerzo encaminado a consolidar la unidad nacional en torno a una solución capaz de salir con moderación al paso de las fundamentales diferencias que dividían al país. Sin embargo, y a pesar de que se proponía amparar a la Iglesia y preservarla de los efectos del papismo, dicha Protesta nada decía acerca de la gobernación, el culto y el destino de la Iglesia de Inglaterra. Esa fisura dejaría la vía expedita a una confluencia de la opinión de los monárquicos, que vendría a cristalizar ahora en torno a la defensa del Libro de Oraciones y la Iglesia. No obstante, irían surgiendo por otra parte algunas dudas de carácter radical en torno a la fiabilidad del rey —dudas que, si bien a largo plazo, amenazaban con poner también sobre el tapete la posibilidad de introducir unos cambios igualmente radicales en el seno de la Iglesia—.

Todos estos desacuerdos quedaron ocultos por la general oposición que suscitaba la persona de William Laud, que seguía en prisión. Quienes le criticaban decían que se trataba de un arminiano, es decir, de un exponente de la crítica que habían realizado los teólogos holandeses a los planteamientos que sostenían los calvinistas acerca de la gracia y la salvación. Las tesis de Jacobo Arminio ya habían mostrado a las claras que eran perfectamente capaces de sembrar la división en el seno de la República holandesa, país en el que esas ideas habían terminado asociándose con los criterios de quienes deseaban pactar una tregua con los españoles. En 1625, poco después de que se iniciara el reinado de Carlos I, la conferencia religiosa celebrada en York House, la residencia londinense del duque de Buckingham, el favorito del rey, dejó claro que ese arminianismo había terminado convirtiéndose en un problema inglés. El tema sometido a debate en esa conferencia guardaba relación con los escritos de Richard Montagu, obispo de

Chichester —el prelado inglés que promovía por entonces las ideas de Arminio—. Ambos bandos afirmaban esgrimir el mejor argumento. Sin embargo, lo que en realidad sucedió fue que los anti-calvinistas se llevaron el gato al agua en el terreno auténticamente relevante: el de la mente y el corazón de Carlos I. A partir de ese momento, tanto la Iglesia como la corte del rey comenzaron a favorecer cada vez más a los arminianos. Sus críticos, excluidos tanto de los círculos eclesiásticos como de los cortesanos, se vieron obligados a sopesar la posibilidad de buscar otras formas de proteger cuanto consideraban valioso, de modo que empezaron a pensar en emigrar, en acudir a los tribunales, en escribir y publicar sus argumentos y en convertirse en una pesadilla para sus oponentes.

Sin embargo, los conceptos que esgrimían Laud y sus seguidores no constituían el elemento central del arminianismo. En febrero de 1626 William Laud fue el encargado de pronunciar el sermón de apertura de las sesiones del Parlamento. El texto que leyó se titulaba «Jerusalén, construida cual ciudad de compacta armonía» (Salmo 122). El extremo que deseaba mantener afirmaba que la gobernación del rey y la de la Iglesia eran una y la misma cosa: «Así es cómo enfoco en el texto, por tanto, la *Iglesia*, y la *Mancomunidad*, la casa de *Dios*, el Templo, la casa del *rey* y la casa de *David*». Su objetivo consistía en unir la Iglesia de Inglaterra con la Iglesia Universal, cuyas raíces históricas se asentaban en la sagrada antigüedad hebraica. El Templo era su modelo. Apartarse de esa doctrina equivalía a poner en peligro la unidad que todavía conservaba el cristianismo. A juicio de Laud, esa unidad se afianzaba en sus sacerdotes. El gobierno de los obispos garantizaba tanto la estabilidad de la Iglesia como la del reino, del mismo modo que las fórmulas de culto —que reconocían el respeto debido al poder sagrado y lo inculcaban— reflejaban el tipo de comportamiento que debía observar el individuo frente a un poder regio instituido por Dios. La obsesión casi paranoica que le provocaba la subversión puritana ya era patente por entonces: «Nadie, sea quien sea, que derribe las *sedes Ecclesiae*, esto es, la raíz de la gobernación eclesiástica, dejará de inmiscuirse, si algún día alcanza a hacerse con el poder, en el trono de David. Y no hay un solo hombre que se muestre partidario de la paridad —lo son todos los hijos de la Iglesia— que no abogue también por la forma monárquica del Estado».

Laud estaba decidido a unificar la Iglesia, oponiéndose para ello a los puritanos, a quienes consideraba adversarios de los restos de Cris-

tiandad que constituían el núcleo de la misma. Està determinación animaba los esfuerzos que le impulsaban a reconstruir la catedral de San Pablo en Londres, a colocar a miembros de las más altas esferas clericales en el Consejo privado del rey y en las comisiones de paz locales, a cambiar la consideración de la mesa de comunión, que a su juicio debía de ser un altar, a hacer cumplir el precepto que exigía inclinarse y postrarse de rodillas ante dicho altar, y a limitar la influencia del laicado en la designación de los ministros. Este tipo de innovaciones, introducidas en la vida cultual sin la aprobación del Parlamento, exigían la participación de la gente corriente que acudía a las parroquias. Eran medidas que dividían a los fieles, y dado que la Iglesia dependía, al igual que el Estado que ella controlaba, del autogobierno local, la ambigüedad de la situación restaba eficacia a su puesta en práctica e incrementaba la polémica que las rodeaba. El elemento determinante de la oposición local a las tesis de Laud era la convicción de que sus propuestas pretendían introducir subrepticiamente el papismo.

La actitud contraria al catolicismo se nutría del hontanar de la Reforma anglicana y de las preocupaciones que suscitaba su amenazada supervivencia. Esto no solo habría de unir a los críticos de Laud sino que vendría a desempeñar un papel desproporcionadamente grande en el surgimiento de la avalancha de panfletos que iba a inundar las calles a partir del año 1641. Las conjuras papistas se convirtieron así en el instrumento favorito de Pym y el Junto, que las utilizarían para poner de manifiesto las lealtades políticas y movilizar en su beneficio las sospechas que despertaban los objetivos del rey. La unidad tenía una importancia fundamental porque era precisamente el elemento que se echaba en falta en los debates que se estaban celebrando en la Cámara de los Comunes sobre la futura gobernación de la Iglesia, sus rituales y su culto. El 11 de diciembre de 1640, los feligreses radicales de Londres presentaron en la Cámara de los Comunes —apoyada por miles de firmas— la llamada «Petición de la Raíz y las Ramas». El texto de la solicitud atacaba a los obispos, afirmando que minaban el poder de la oración y promovían el nombramiento de «hombres lujuriosos y disolutos, ignorantes y falsos en el ministerio, hombres que ahora pululan por todo el reino como las langostas de Egipto». Esta es la razón, añadía el escrito, de que «solo hayan prosperado los papistas, los jesuitas, los sacerdotes y otras gentes dedicadas a la propagación del papismo o el *arminianismo*».

Las cuestiones que suscitaba el contenido de la Petición eran fuen-

te de divisiones ideológicas. La Reforma anglicana había sido promulgada por el Parlamento. Y lo mismo había sucedido con las potestades de su Iglesia, unas potestades que las ideas de Laud habían pervertido. Lo que el Parlamento había creado también podía modificarlo el Parlamento. Ahora bien, ¿debían encaminarse esos cambios (como argumentaban los presbiterianos escoceses y los puritanos ingleses radicales) a conseguir una Iglesia sin obispos, entregada únicamente a una divina reforma del orden social, establecida de acuerdo con la Palabra de Dios y el ejemplo de las iglesias cristianas primitivas? Y en caso negativo, ¿qué tipo de Iglesia debería venir a sustituir la autoridad de los obispos, dado que esta se estaba desmoronando (tras el encarcelamiento de Laud y la abolición de la Alta Comisión)? Las respuestas a estas preguntas eran, como decía Hall, confusas.

El 20 de octubre de 1641, al volver a reunirse el Parlamento largo tras la pausa habitualmente dedicada a la realización de las cosechas, el anti-papismo populista y el populismo anti-episcopal de los puritanos habían llegado a un punto de equilibrio bastante bien nivelado. La opinión había comenzado a deslizarse hacia las posiciones que mantenía el rey, especialmente en la Cámara de los Lores, ya que el estatuto jurídico de los obispos que ocupaban un escaño en ella constituía una acuciante cuestión que reclamaba una solución inmediata. No obstante, esa tendencia del criterio de los lores terminaría invirtiéndose el primero de noviembre, fecha en que los miembros del Consejo privado del rey anunciaron a la Cámara de los Comunes la existencia de «un cierto convencimiento de [...] la gran traición y la rebelión general que [están protagonizando] los papistas irlandeses». Menos de dos meses después, la preocupación que estos acontecimientos habrían de provocar en Inglaterra prendería irremisiblemente la mecha del inminente conflicto armado. Por un lado, Carlos quería reunir un ejército para reprimir la rebelión surgida en Irlanda. Y por otro, los miembros del Parlamento temían que ese contingente militar acabara utilizándose contra ellos.

Las medidas políticas comenzaron a tomarse cada vez más fuera de los muros de Westminster —en el Guildhall de Londres, en las calles de la capital y en las pequeñas poblaciones y comunidades de provincias (donde habían empezado a multiplicarse los rumores que hablaban de una serie de conjuras papales), y en los pasillos de la debilitada corte de Carlos I (donde los monárquicos trataban de provocar una *mise en scène* capaz de desbloquear la situación)—. La Gran Protesta

del 8 de noviembre de 1641, que Pym presentaría como un mandato emanado del «comité para la determinación del estado del reino», sentó las bases de una argumentación que sostenía que el gobierno de Carlos I no era más que un complot de largo recorrido destinado a subvertir la religión y la libertad. La Protesta fue aprobada por estrecho margen en la Cámara de los Comunes, siendo después impresa y distribuida. No obstante, iba a producirse entretanto una revolución municipal en el centro de la ciudad de Londres, una revolución que no iba a tardar en expulsar de sus escaños a los concejales de tendencias monárquicas, sustituyéndolos por personas de ideología contraria —personas cuya primera medida iba a consistir en elegir (de común acuerdo con los miembros del Parlamento) a los integrantes de un Comité de Seguridad y en auto-asignarse la jefatura de la milicia londinense—. El 4 de enero, temiendo perder el control de la capital, Carlos I entraba en el Parlamento acompañado por un pelotón militar, decidido a arrestar a cinco personalidades de la Cámara de los Comunes y a un par de Inglaterra, ya que habían sido los cabecillas del movimiento de oposición. Sin embargo, los afectados habían recibido un soplo y no había forma de encontrarlos por ninguna parte. La *mise en scène* del rey quedó transformada en una *mise en catastrophe*, demostrando así que era un monarca tan incompetente e indigno de confianza como lo pintaban sus adversarios. En marzo de 1642, el Parlamento publicó un decreto por el que se hacía cargo de las bien preparadas bandas de milicianos del país. En julio, la cámara votó para dotarse de la facultad de reclutar un ejército, poniendo al frente del mismo al conde de Essex. Dado que el rey también estaba reuniendo un contingente de tropa en los condados que permanecían leales a su persona —y a pesar de los intentos de algunas localidades decididas a no verse en la tesitura de tomar partido—, la guerra civil comenzó a perfilarse gradualmente en el horizonte.

La rebelión de Irlanda y la causa confederada

El 22 de octubre de 1641, los irlandeses nacidos en el Ulster, capitaneados por sir Phelim O'Neill, se dispusieron a arrebatar el país a los representantes del rey, que se habían aliado con los antiguos colonos ingleses de La Empalizada. Las razones que les empujaban a actuar

eran de carácter mixto y notablemente poderosas, aunque también oportunistas. Los conspiradores del Ulster se sentían agraviados por habérseles cerrado las puertas del servicio al rey, sobre todo en tiempos de Thomas Wentworth, nombrado lord delegado de Irlanda en 1632 y convertido más tarde en conde de Strafford. Wentworth había aprendido a hacer política en un contexto muy difícil, ya que había sido presidente del Consejo del Norte. En su correspondencia dice que se propone ser «concienzudo», queriendo significar con ello que su tarea consiste en restaurar las fortunas del rey y la Iglesia (y haciendo prosperar al mismo tiempo la suya propia). La idea general que maneja es la de que la insubordinada agitación que había marcado la década de 1620 (y en la que él también había desempeñado un cierto papel) no podía remitir de la noche a la mañana. Tras una década de firme aplicación del poder regio y habiéndose procedido a reformar la economía y la Iglesia, Carlos I se encontraba ya en situación de convocar la reunión de un Parlamento inglés formado por personas cuya lealtad pudiese controlar. E Irlanda iba a convertirse en el experimento práctico llamado a poner a prueba ese modo de enfocar las cosas.

Wentworth se esforzó en mostrarse implacable, y no solo con los católicos irlandeses nacidos en la isla, que además de ser el blanco habitualmente preferido del neocolonialismo inglés ya se habían visto privados del derecho al voto, sufrido la confiscación de sus tierras, aceptado que se inundara de colonos escoceses e ingleses su último baluarte (el Ulster) y soportado que se enviase al exilio a sus principales dirigentes. Lo que hizo Wentworth fue enfrentar a los «ingleses viejos» (es decir, a los principales terratenientes del reino, mayoritariamente católicos, que, pese a haber sido excluidos de la carrera funcionarial por los sucesivos gobiernos ingleses, todavía conservaban una gran capacidad de influencia en el Parlamento irlandés) con los «ingleses nuevos» (esto es, con los colonos de más reciente cuño, entre los que se encontraban los hacendados presbiterianos que habían llegado al Ulster procedentes de Escocia y que fomentaban sus intereses de una forma agresiva, valiéndose a un tiempo de la ley y de la fuerza). Manipulando al Parlamento irlandés, Wentworth conseguiría en 1634 una pingüe concesión de subsidios, así como la capacidad de investigar la posesión de títulos de propiedad. Los procesos legales estipulados se acomodaron convenientemente recurriendo «un poco a la violencia y un mucho a la aplicación de medios extraordinarios» (como él mismo habría de explicar), logrando defender de este modo las pretensiones

de la corona, decidida a determinar por sí misma qué títulos nobiliarios debían estar asociados a la posesión de tierras y a recuperar los campos que, habiendo pertenecido en su día a la Iglesia, habían terminado incluyéndose en las propiedades rústicas de los terratenientes vinculados al grupo de los ingleses viejos. Y si Wentworth optó por respaldar el progreso de las tesis de William Laud en Irlanda fue para contrarrestar el crecimiento que estaba experimentando el presbiterianismo escocés en el Ulster gracias a la intervención de sus plantadores. No obstante, todas estas maniobras resultaban peligrosas debido a que resquebrajaban los exiguos cimientos del ascendiente regional del gobierno inglés en su punto más débil —el de la Iglesia protestante de Irlanda, desprovista de recursos y debilitada en la misión que se le había encomendado cumplir en el seno de una población mayoritariamente católica—.

En septiembre de 1639, al ordenarse a Wentworth que regresara a Inglaterra, este dejó la administración de Irlanda atravesada por graves divisiones internas y totalmente decapitada, de modo que el vacío de poder así generado no tardó en permitir que los irlandeses autóctonos se encontraran de pronto con la oportunidad de recuperar sus fortunas —sobre todo en el Ulster—. Al igual que los ingleses viejos, también ellos reaccionaron alarmados al tener noticia de que los Pactistas presbiterianos se habían alzado con la victoria en Escocia y al escuchar el estridente tono anti-papista de los políticos de Westminster. El propio Carlos, al ver que iba disminuyendo la base en la que se sustentaba su poder, comenzaría a buscar en otros rincones de su reino personas en cuya lealtad pudiera confiar. Y entre esas personas se encontraban precisamente los ingleses viejos, que habían sido inducidos a creer (debido a la perspectiva de una serie de concesiones) que el rey no solo veía con buenos ojos que se resistieran a los nuevos colonos protestantes y a los hacendados del Ulster, sino que les concedía incluso su bendición en una revuelta que, por el momento en que se producía, era todo lo contrario de una circunstancia venturosa para la situación que estaba viviendo Carlos I en Inglaterra.

Los amotinados en octubre de 1641 no consiguieron apoderarse de la sede de la administración inglesa de Irlanda, que se encontraba radicada en Dublín. Sin embargo, lo que sí lograron fue granjearse la lealtad de todos cuantos llevaban ya varias generaciones sufriendo a manos de esa misma administración. Al principio, los rebeldes concentraron sus esfuerzos en el simple pillaje y la ocupación de propiedades, pero

poco después los insurrectos y sus partidarios pasaron a extremos más letales y homicidas. Miles de colonos ingleses terminaron degollados, y muchos de ellos perecieron a causa de la deliberada comisión de asesinatos. Otros muchos miles más se vieron expulsados de sus hogares, despojados de sus pertenencias y vestidos, y obligados a refugiarse en los sitios más insospechados. El 20 de diciembre de 1641, Carlos I nombró a un grupo de comisionados, encargándoles la misión de recopilar los testimonios de los refugiados ingleses que hubieran hallado cobijo en Dublín. También se recogieron las declaraciones de los que se escondían en Cork. Sus relatos —conservados en las más de diecinueve mil páginas que ocupan las testificaciones juradas de un conjunto de testigos oculares nada sospechosos de referir sesgadamente los hechos— permitieron recomponer una imagen de lo que había sucedido en los primeros meses de la rebelión irlandesa muy distinta de la que se había difundido posteriormente en Inglaterra y el continente europeo.

En los más de trescientos panfletos salidos de las imprentas inglesas que han llegado hasta nosotros se describen los acontecimientos diciendo que se trató de otros tantos pogromos de protestantes, añadiéndose además que fue una «bárbara carnicería» y relatándose la misma en unos términos que recuerdan los del aducido «salvajismo» de los indios americanos y las crueldades de la matanza de san Bartolomé. Se dijo que, a finales del año 1641, un ministro irlandés había declarado que, solo en el Ulster, habían perecido masacrados 154.000 protestantes. Esa pasó a ser la cifra oficial, y a ella se remitirían los miembros de la Cámara de los Comunes en el transcurso de sus debates, aunque a partir de 1646, John Milton, entre otros panfletistas, acabaría cuadriplicando el guarismo. Con todo, las deposiciones recogidas reflejan el complejo carácter y las diversas realidades vinculadas con los agravios sufridos en Irlanda. En el Ulster, las víctimas hablarían de la aparición de un conjunto de insurgentes armados decididos a vengarse de las brutales prácticas coloniales que llevaban a cabo los hacendados ingleses con la ayuda de las tropas. En Connaught y Clare, por el contrario, la cólera que suscitaban las plantaciones resultaba evidente, pero las divisiones étnicas no fueron tan patentes. En Leinster, una provincia situada más al sur en la que no había plantaciones, el levantamiento adoptó la forma de una revuelta campesina. Al suroeste, en la provincia de Munster, las matanzas no fueron tan numerosas debido a que la vieja nobleza inglesa consiguió hacerse rápidamente con las riendas de la situación.

Los rebeldes establecieron su dominio en toda la región media y occidental de la isla. Todos ellos enmarcaron su acción bajo un juramento —similar al de los Pactistas escoceses— en el que prometían lealtad a la monarquía inglesa, a Irlanda y a la fe católica. Enfrentados a un Parlamento inglés que, el 19 de marzo, forzaba al rey a firmar la Ley de los Aventureros, por la que el monarca se comprometía a conceder tierras en Irlanda a cambio de los préstamos que necesitaba para poder enviar un contingente militar a la isla, y por la que se prohibía asimismo que el soberano concediera un solo indulto a los rebeldes, estos optaron por constituir un gobierno provisional propio. Este último acabaría viendo la luz gracias a la organización de los obispos católicos y a la guía de Ulick Bourke, conde de Clanricarde, un destacado noble católico del condado de Galway. Basando sus decisiones en la coordinación de una Asamblea General (para conferir mayor fuerza a sus méritos unionistas no se le daría nunca el nombre de Parlamento) y un órgano ejecutivo (denominado Consejo Supremo), la Confederación de irlandeses católicos comenzó a gobernar la mayor parte de Irlanda en 1642, y continuaría haciéndolo hasta caer derrotada ante Oliver Cromwell en 1649. No solo poseían agentes en las capitales europeas sino que se dotaron también de la capacidad de recaudar ingresos propios y de reclutar fuerzas militares.

La Confederación de irlandeses católicos consiguió oponerse con éxito al Parlamento inglés y a los Pactistas escoceses, formando así un gobierno independiente en todos los aspectos, salvo en el nominal. Pese a proclamarse leal a Carlos I, los confederados negociaron con él, exigiendo que todo acuerdo al que pudiese llegarse fuera ratificado más tarde por el Parlamento irlandés que debía convocarse después de la guerra. Los objetivos que se proponían materializar pasaban por el disfrute de un completo derecho de culto, por la participación de los católicos irlandeses en el gobierno de la nación y por el reconocimiento oficial de la capacidad de autogobierno de Irlanda. Los confederados de tendencias más radicales querían que las incautaciones de tierras que habían servido para la creación de plantaciones en el Ulster quedaran anuladas —devolviéndose las propiedades a sus legítimos dueños—, que se estableciera el catolicismo como religión del Estado en Irlanda, y que se acordara con España o Francia (países que les habían apoyado con modestos subsidios desde el principio) una alianza capaz de contribuir a la concreción de sus objetivos.

Estas exigencias colocaron a Carlos I ante un espinoso dilema. Ho-

rrorizado por las masacres perpetradas en 1641, el rey no solo se había comprometido a enmendar los agravios que habían sufrido los protestantes durante el levantamiento sino que había realizado varias promesas más. No obstante, al debilitarse en 1643 su posición militar en Inglaterra, comenzó a mostrarse también más dispuesto a efectuar concesiones a la causa confederada, unas concesiones con las que trataba de conseguir que le ayudaran sin ponerle en un compromiso con los monárquicos protestantes ingleses. En septiembre de 1643, los confederados negociaron un alto el fuego con James Butler, duque de Ormonde y comandante del ejército monárquico de Irlanda. En 1644, el acorralado Carlos envió a la zona a Edward Somerset, conde de Glamorgan, a quien había encargado la secreta misión de acceder a las demandas de los confederados a cambio de que estos reunieran un ejército de irlandeses católicos y lucharan por su causa en Inglaterra y Escocia. Una copia de las órdenes secretas de Glamorgan cayó en manos del Parlamento largo, convirtiéndose para sus miembros en un golpe propagandístico, ya que volvían a probar la perfidia del rey. Viéndose obligado a contestar las embarazosas preguntas que le planteaban sus propios partidarios, Carlos no tuvo más remedio que afirmar que Glamorgan era un traidor. De este modo, en octubre de 1644, con el objetivo de desanimar a todo aquel que se propusiera recurrir a la ayuda de soldados confederados en Inglaterra, el Parlamento largo aprobó el llamado «Decreto de guerra sin cuartel a los irlandeses» por el cual se confería a las distintas poblaciones del reino carta blanca para maltratar a los naturales de la isla (y también, cada vez más, a cualquier monárquico sospechoso). Al final, el único apoyo militar que Carlos logró arrancar a los confederados fue el de la pequeña fuerza enviada a Escocia al mando de James Gordon, marqués de Montrose —en un gesto lo suficientemente insidioso como para provocar el estallido de una nueva guerra civil en la zona en 1644, ya que se explotaban tanto las lealtades católicas que existían en el seno de los clanes de las tierras altas de Escocia como el odio que muchos de ellos sentían hacia el duque de Argyll, asociado a los Pactistas—. Sin embargo, en Inglaterra, los confederados —cada vez más sometidos a la influencia del enviado papal Giovanni Battista Rinuccini, que había llegado a la región a principios del año 1645 y era partidario de actuar con mano dura—no consiguieron más que animar a Carlos I a abrigar la falsa esperanza de alcanzar a contar algún día con refuerzos llegados del otro lado del Mar de Irlanda y a imaginarse capaz de salir de la posición, increíblemente desesperada, en

la que él mismo se había puesto al manipular a las partes en conflicto de la manera que le había parecido más conveniente —un comportamiento que no había servido más que para ponerle en una situación comprometida tanto con sus propios partidarios como con aquellos con quienes iba a tener que negociar en último término la paz—.

«ESTA SANGRIENTA Y ANTINATURAL CONTIENDA»

Carlos I pudo haber ganado la Guerra civil inglesa. La lealtad a un monarca legítimo era un factor de mucho peso. El número de pares de Inglaterra que lucharon en favor del rey duplicó al de aristócratas decididos a apoyar al Parlamento, lo que viene a reflejar el significado que tenía por entonces la jerárquica organización del orden, los privilegios heredados y la obediencia debida. Las personas que servían a los pares de la nación se encontraban en el ámbito de la sociedad local, pese a que muchos aristócratas se hubiesen convertido en cortesanos —circunstancia que desde luego venía a situar sus redes de sustentación local en un remoto limbo—. En un principio, la riqueza de estos pares había permitido a Carlos disponer de los recursos necesarios para pagar a sus tropas. Se dice que el conde de Worcester realizó a las arcas del rey una contribución de más de trescientas mil libras esterlinas. Carlos I era además el representante coronado de la monarquía en las Islas Británicas, esto es, el jefe de Estado con quien esperaban tratar los asuntos los príncipes extranjeros. Gracias a su matrimonio, Carlos disfrutaba de una privilegiada capacidad de acceso a la corte francesa, de modo que no resultaba descabellado pensar que Luis XIII pudiera ayudarle a cambio de unas cuantas promesas de apoyo futuro. El soberano inglés contaba también con efectivos de caballería y poseía un buen acopio de monturas gracias a sus principescos parientes de los Países Bajos y a la existencia de un cuerpo de oficiales cuyos miembros habían vivido en muchos casos la reciente experiencia de servirle militarmente en el continente europeo. Carlos podía basar sus decisiones en los conocimientos que le brindaba el hecho de llevar rigiendo los destinos del reino por espacio de trece años. Además, casi todo el mundo contemplaba con temor la perspectiva de un conflicto abierto, de modo que eran muchos los que trataban de permanecer al margen, evitando comprometerse en tanto no se vieran obligados a hacerlo. El empeño de Carlos por mante-

nerse fiel a sus principios —rechazando la maliciosa propaganda contra él y presentando su imagen como la de un defensor de la Iglesia y la obediencia debida «a la persona natural del príncipe»— no contribuía más que a subrayar la unidad de su causa. No resultaba difícil hacer aparecer a sus oponentes como a un puñado de adversarios divididos y animados por razones de carácter oportunista.

Sin embargo, pese a la superficial unidad de la causa monárquica, lo cierto es que, muy a menudo, las rivalidades derivadas del ansia de hacer relumbrar el honor y las acciones inspiradas por el orgullo herido terminaban enfrentando a los caballeros entre sí. El feudo de los monárquicos —ubicado en las Midlands Occidentales y las Marcas Galesas— se vio sometido a la amenaza de las incursiones de los parlamentarios, lo cual hizo que las líneas de suministro y los centros administrativos de los partidarios del rey se encontraran en una situación muy vulnerable. De hecho, esos mismos centros administrativos quedaron debilitados al revelarse sus defensores incapaces de regular las relaciones entre los comandantes monárquicos y las autoridades locales —circunstancia que llevaría a la gente a tener la sensación de estar viéndose sometida a un conjunto de exacciones arbitrarias—. La consecuencia de este estado de cosas no solo iba a determinar que la causa monárquica quedara expuesta a las represalias de las poblaciones locales, sino que la dejaría asimismo a merced de las divisiones internas que enfrentaban a quienes se mostraban dispuestos a considerar la eventualidad de un arreglo negociado con el Parlamento (aceptando por tanto la realización de algunas concesiones) con quienes juzgaban que la única posibilidad consistía en luchar hasta el final (idea que cuajaba especialmente en los círculos próximos a la reina Enriqueta María y su sobrino el príncipe Ruperto del Rin). Carlos I apenas podía acceder a la concesión de créditos para sostener económicamente su campaña, puesto que su capacidad recaudatoria se limitaba a la confiscación de la plata y los objetos de valor que pudiera encontrar en las poblaciones monárquicas, a la hipoteca de algunos activos (fundamentalmente de su esposa) y a la realización de promesas.

Los parlamentarios se hicieron con el control de la flota (que era un elemento vital para garantizar la neutralidad de las demás potencias europeas), tomando asimismo las riendas de algunas guarniciones costeras. Además, podían contar también con el respaldo del centro financiero de Londres y con la lealtad de los prósperos condados situados en los alrededores de la capital inglesa. No obstante, las divisiones que

habían enfrentado a los miembros del Parlamento en torno a la cuestión del episcopado —divisiones que se habían parcheado de mala manera entre los años 1641 y 1642— volvieron a aflorar, aunque centrándose ahora en otras cuestiones como la de si la continuación de la guerra debía hacer de esta una campaña ofensiva o defensiva; la de que cómo habrían de procurársele los pertrechos y los caudales necesarios para su culminación —asumiendo que se prosiguiera en modo de ataque—; o la de cómo negociar la paz con el rey (o hallar la forma de imponérsela). Tanto si se abordaban conjuntamente como si se enfocaban por separado, todas estas cuestiones planteaban interrogantes relativas al carácter legal o ilegal de las acciones de los parlamentarios y a las divisiones sociales que podían generar las medidas que estaban adoptando.

La manera en que el Parlamento realizaba sus funciones difícilmente podía facilitarle la tarea de librar una guerra. Aun después de que los monárquicos abandonaran el Parlamento, seguían siendo casi doscientos los diputados que asistían a sus sesiones (treinta de los cuales eran pares pertenecientes a la Cámara de los Lores). La excesiva tendencia a crear comités destinados a abordar uno o más asuntos concretos multiplicaba tanto los retrasos como las ocasiones para el surgimiento de fisuras. Sin embargo, pese a que resultara indudablemente muy difícil de manejar, el Parlamento también constituía una tribuna para la expresión de los agravios generados en el ámbito local como consecuencia del alargamiento de la guerra. De no haber existido esa válvula de escape, resulta muy difícil imaginar que los parlamentarios hubieran podido conseguir el consenso preciso para proceder a los extraordinarios gravámenes fiscales y levas forzosas que hubo de imponer (puesto que ni siquiera la situación de extrema necesidad en que se hallaba el país ni las dotes de persuasión que adornaban tanto a Pym como a los más destacados miembros de la cámara alcanzaría a explicar ese éxito). En el año 1643, el elemento clave que explica el triunfo final del Parlamento reside en las transformaciones que supo llevar a cabo en la materialización del esfuerzo bélico.

No obstante, en los inicios de la guerra, los monárquicos tuvieron una oportunidad de oro para alzarse con la victoria. En la primera gran batalla (la que se libró en Edgehill el 23 de octubre de 1642), las fuerzas parlamentarias al mando del conde de Essex, incapaces de contener eficazmente a sus adversarios, se batieron precipitadamente en retirada, dirigiéndose a Londres a fin de proteger la capital. El 12 de no-

viembre, el príncipe Ruperto aprovechaba la ventaja que se le ofrecía, decidiéndose a atacar la ciudad de Brentford. Los monárquicos dispusieron así de una verdadera oportunidad de cercar la urbe. Sin embargo, el conde de Essex consiguió reagrupar a las milicias londinenses, plantando cara a los legitimistas en Turnham Green. Después, tras consolidar los monárquicos el control que habían logrado ejercer en el noreste de Inglaterra, las fuerzas de los partidarios de Carlos I se apoderaron de Bristol (en julio de 1643), ganaron posiciones en la región suroccidental del país y avanzaron por el condado de Lincoln, llegando a penetrar en el Anglia oriental, momento en el que trataron de explotar las divisiones existentes en el seno del contingente parlamentario realizando varias ofertas de negociación. Pym se valdría entonces del sentimiento de desesperación provocado por la situación para conseguir que se apoyara por consenso tanto la realización de tasaciones fiscales obligatorias en el conjunto de los territorios dominados por los parlamentarios como la introducción de una exacción (cuya materialización específica fue dejada en manos de un grupo de recaudadores de impuestos profesionales) y el reclutamiento forzoso de nuevas tropas. En el otoño de 1643, los parlamentarios consiguieron conservar la plaza de Gloucester y concluyeron un tratado con los escoceses, comprometiéndose estos a enviarles un ejército de veinte mil soldados Pactistas con el que poder penetrar de nuevo en los condados septentrionales, abandonados dos años antes por los parlamentarios.

La intervención de los Pactistas alteró el equilibrio de fuerzas. Al mismo tiempo, y por otra parte, el tratado con los escoceses dejó al descubierto las divisiones que llevaban largo tiempo fraguándose en Westminster y que enfrentaban a los indecisos grupos de parlamentarios que intentaban materializar un acuerdo de paz con las facciones que deseaban continuar la guerra y librarla con mayor determinación. Si los Pactistas escoceses se habían mostrado dispuestos a intervenir era porque Carlos estaba planeando recurrir a fuerzas confederadas irlandesas para invadir la costa occidental de Escocia. Sin embargo, querían que el Parlamento de Westminster se comprometiera a instaurar un orden religioso regido por la Iglesia presbiteriana a fin de reponer los destrozados cimientos de la Iglesia de Inglaterra. De este modo, quedaba establecida, el 12 de junio de 1643, la Asamblea de Westminster, integrada por ciento veinte ministros ingleses de ideología calvinista (elegidos a dedo), treinta asesores laicos procedentes de las dos cámaras del Parlamento y ocho comisionados escoceses. Los miem-

bros de esta Asamblea tenían instrucciones de elaborar un plan para la constitución de una nueva Iglesia de Inglaterra —Iglesia que resultaría ser presbiteriana—.

Por consiguiente, los parlamentarios de Westminster que se decantaban por la consecución de un acuerdo de paz comenzaron a unirse a todos cuantos se oponían a los escoceses y consideraban con desdén los argumentos que estos extraían de las Escrituras para sostener que el credo presbiteriano era una forma de gobernación eclesiástica que gozaba de la aprobación divina. John Pym fallecía el 8 de diciembre de 1643, haciéndose del funeral de Estado que los miembros del Parlamento se apresuraron a concederle un testimonio público de su contribución a la causa. Antes de que terminara el año, Carlos se negó a aceptar en sus filas a varios parlamentarios relevantes que habían optado por cambiar de bando. Además, la noticia de que el rey se entendía con los confederados irlandeses también habría de lograr que otros indecisos permanecieran adheridos a la causa parlamentaria. En 1644, las victorias militares del bando parlamentario cambiaron las tornas de la contienda —sobre todo la obtenida en Marston Moor, en el Yorkshire Septentrional, el 2 de julio de 1644, que no solo debilitó el control que venían ejerciendo hasta entonces los monárquicos en el norte de Inglaterra sino que, en términos más generales, preparó también el terreno para el paulatino desplome de las posiciones legitimistas—. Al final, el rey se vio obligado a rendirse al ejército de los Pactistas en Southwell, en el condado de Nottingham, el 5 de mayo de 1646.

Entre los vencedores de la batalla de Marston Moor se encontraba el diputado y comandante Ferdinando Fairfax, general en jefe de la Asociación parlamentaria de los condados orientales, Edward Montagu, conde de Manchester, y su segundo al mando, Oliver Cromwell. Al ir creciendo, las tensiones reinantes en Westminster terminaron trasladándose a la ciudad de Londres, al ejército de los parlamentarios e incluso a otros órganos de la sociedad inglesa. En Londres, las congregaciones inconformistas aprovecharon el desmoronamiento de la autoridad de la Iglesia para hacer patente su presencia y manifestar su oposición al establecimiento de una Iglesia presbiteriana. Catalogados como «Independientes» por sus críticos, estos inconformistas encontraron personas dispuestas a escucharles entre quienes combatían en los ejércitos del bando parlamentario.

Tanto los monárquicos como los parlamentarios habían tenido que

agrupar los condados, formando con ellos asociaciones de fines militares. Al verse obligada a hacer frente a los constantes ataques de los monárquicos, decididos a adentrarse en el condado de Lincoln, la Asociación parlamentaria oriental reformó sus fuerzas, convirtiéndolas en un tipo de contingente armado que pasó a conocerse con el nombre de «Nuevo Ejército Modelo». Cromwell fue uno de los líderes más dispuestos a aceptar y a ascender de rango a los individuos cuyos puntos de vista religiosos fueran de carácter inconformista y que además procedieran, hablando en términos sociales, de las capas situadas por debajo de la aristocracia o la alta burguesía. La división entre los miembros del ejército parlamentario que buscaban ansiosamente la consecución de un arreglo y los que deseaban continuar adelante y salir airosos de la guerra a toda costa quedó así al descubierto. La situación acabó dando pie a la promulgación del llamado «Decreto de incompatibilidades» (finalmente aprobado por el Parlamento el día 3 de abril de 1645), ordenanza que en realidad permitía, bajo un sutil disfraz, la purga de los oficiales de mayor rango que militaban en las filas del ejército parlamentario y la aparición y ascenso de mandos Independientes (es decir, de inconformistas). Al producirse la rendición del rey, las divisiones surgidas en el seno del país tras aquella «sangrienta y antinatural contienda» no solo acabaron cristalizando en la aparición de diferencias entre los propios defensores de la causa parlamentaria sino que trazaría una línea de separación entre los «caballeros» y los «cabezas redondas».

Como sucedió, según hemos visto, en otros lugares de Europa, las irregularidades climáticas registradas en las Islas Británicas a lo largo de la década de 1640 también contribuyeron a inculcar en la gente la sensación de haber vivido unos años de dureza verdaderamente única. La Rebelión irlandesa de 1641 coincidió con el inicio de un invierno muy crudo (con grandes precipitaciones de nieve y fortísimas heladas), circunstancia que terminaría generando un gran número de muertes que los observadores de la época atribuirían al frío y la inanición y que habrían de constatarse sobre todo entre los grupos de población resueltos a intentar huir de las masacres. Poco después, aunque en esa misma década, las cosechas fallidas, seguidas de una epidemia de peste, provocaron una gran penuria de alimentos en toda Escocia (como también habría de ocurrir en Irlanda), instaurándose una hambruna «como no se ha visto otra semejante en este reino desde que se constituyera en nación».

Por otro lado, la destrucción material derivada de esta primera guerra civil inglesa fue realmente colosal. Para financiar sus ejércitos, la administración del bando parlamentario había tenido que recaudar más de treinta millones de libras esterlinas entre impuestos y sanciones, aunque si contamos las cantidades que se exigieron en el ámbito local, el montante total sería superior. Esa carga sin precedentes se agravaría todavía más tras la rendición del soberano. El desastroso clima arruinó, durante seis años seguidos, tanto las cosechas de trigo como la siega del heno destinado a las bestias. Un clérigo de Essex llamado Ralph Josselin nos permite entrever la situación con esta nota apuntada en mayo de 1648 en su diario: «ha habido unas heladas tan terribles que las espigas [del centeno] se han congelado y han muerto». En junio, Josselin añade un nuevo dato: «El maíz está tirado por el suelo, abatido por las malas hierbas: jamás habíamos visto nada semejante, que yo recuerde». Ese mismo año, James Howell, que había trabajado como empleado administrativo en el Consejo privado, le confesará a un corresponsal de Londres que «la hambruna se nos está echando encima subrepticiamente». «Es verdad», añade, «que en Inglaterra ya hemos padecido por esta causa un gran número de días sombríos en épocas pasadas, pero si trazamos un paralelismo con los que nos está tocando vivir ahora vemos que es como comparar la sombra de una montaña con el eclipse de la luna».

La ejecución de un rey

En unas circunstancias económicas como aquellas, que cada vez iban a peor, el hecho de haber ganado una guerra no consiguió cambiar nada. Todavía había que negociar la paz con el rey y hacerlo en unos términos que permitieran proteger a los parlamentarios y preservar al mismo tiempo la monarquía. Había que recompensar a los Pactistas escoceses por su intervención, y estos esperaban además que se pusiera efectivamente en marcha aquel gobierno de la Iglesia presbiteriana que había propuesto crear la Asamblea de Westminster. El ejército de los parlamentarios había combatido en las largas campañas de la guerra, pero no había recibido su salario. El coste de los pagos atrasados que era preciso abonar a las tropas se elevaba a tres millones de libras esterlinas. Las exacciones que había practicado el Parlamento, máxi-

me en el contexto de las pésimas cosechas de los años 1647 a 1649, dieron a la gente amplios motivos para sentirse agraviada por unos políticos cuya legitimidad se apoyaba en una fecha ya muy lejana, pues se remontaba nada menos que a las elecciones celebradas en noviembre de 1640. A partir de 1645, fecha en la que comenzaron a realizarse elecciones extraordinarias, los diputados que consiguieron salir elegidos para el Parlamento largo pertenecían a las filas de los llamados Independientes, y no solo estaban a favor de la realización de nuevas y radicales reformas en el poder judicial, sino que se oponían a los argumentos —tan frágiles como rápidamente cuestionados— que esgrimían las principales lumbreras con que contaban los presbiterianos tanto en el seno del Parlamento como entre los cargos importantes del corazón financiero de Londres. Los presbiterianos habían cifrado sus esperanzas en el establecimiento de una negociación con el rey y en el desmantelamiento del ejército —al que debería prometérsele el pago de los atrasos poniendo como garantía la venta de algunos activos episcopales—.

No obstante, y dado que las perspectivas de ser recompensados como a su juicio merecían serlo en buena ley se fueron difuminando en la primavera de 1647, los soldados rasos del ejército parlamentario comenzaron a mostrarse inquietos, encargando a un puñado de «agitadores» designados por ellos la exposición de su caso ante los mandos militares que les habían dirigido en los combates y ante los comisionados del Parlamento. El día 3 de junio de 1647, raptaron al rey, poniéndolo bajo custodia militar, al objeto de contar con una baza clave en los inevitables regateos de la negociación. Dos días después, los regimientos implicados, convocados a una reunión general, rubricaron el llamado Compromiso Solemne del ejército, es decir, una declaración en la que señalaban que no eran ningún «ejército mercenario», sino una fuerza reclutada para luchar por los derechos de los «ingleses libres». Se concretó además el contenido de esos derechos diciendo que consistían en la libertad de conciencia, la capacidad de elegir parlamentos no vitalicios y renovables y la oposición a toda gobernación arbitraria. Y entre los elementos definitorios de una gobernación de esa clase se incluyó ahora la existencia de un Parlamento provisto de un aparato financiero y un conjunto de diputados a los que no solo se acusaba de corrupción, sino que se mostraban decididos a intentar conservar su autoridad de forma permanente. La fuente de inspiración de este programa de acción provenía de las filas de los

Independientes londinenses y los radicales —a quienes los presbiterianos darían el nombre de «Niveladores», ya que los consideraban una amenaza para la propiedad y el orden—. La obra del ministro presbiteriano Thomas Edwards titulada *Gangraena* (y publicada en 1646) exponía en sus páginas un apartado que desgranaba, bajo el rótulo de «Catálogo y Revelación», los «Errores, herejías, blasfemias y perniciosas prácticas de los sectarios de nuestra época». Tras solicitar al público lector que diera a las autoridades toda la información de que dispusiera en relación con las amenazas al orden establecido que alcanzara a detectar en la enorme y bullente profusión de sectas del país, Edwards procedía al cotejo de las pruebas encontradas, realizando seguidamente una laboriosa exposición en la que venía a ponerse de manifiesto el generalizado temor que sentía la gente ante una situación que a su juicio era el equivalente, para el cuerpo social, de una enfermedad orgánica.

En 1648 se produjeron en Gales y en Cornualles varios levantamientos en favor del rey, registrándose asimismo en Kent, Essex y el condado de Lincoln una revuelta tricéfala contra el Parlamento, dominado por los presbiterianos, y asistiéndose también a la defección de una parte de los mandos de la armada, que escaparon así al control de la Cámara. Si tenemos en cuenta la actividad de los confederados de Irlanda, los movimientos de los legitimistas pro-Estuardo que operaban en el oeste de Escocia, y la existencia de claras divisiones tanto en el seno del ejército parlamentario, el Parlamento y el núcleo financiero de Londres como entre cada una de esas instituciones por separado, no es de extrañar que Carlos I tuviera la sensación de que todavía le resultaba posible recuperar lo que había perdido tras la derrota militar sufrida. Se negó a discutir siquiera la eventualidad de una abdicación e hizo saber que estaba dispuesto a inmolarse como un mártir en defensa de la sagrada autoridad regia —una facultad taumatúrgica que acostumbraba a demostrar siempre que tenía oportunidad de hacerlo, sanando (mediante una imposición de manos que terminaría conociéndose con el nombre de «toque real») a las personas que padecían escrófula—.

El elemento paradójico que anida en la raíz misma de la ejecución de Carlos I, llevada a efecto el 30 de enero de 1649, reside en el hecho de que la mayor parte de los 59 firmantes de la orden de aplicación de la pena de muerte no eran republicanos. Pese a que después de la guerra civil había emergido en la sociedad inglesa un grupo minorita-

rio de anti-monárquicos acérrimos, sobre todo entre los miembros radicales del ejército y la prensa, lo cierto es que estos enemigos del rey no desempeñaron prácticamente papel alguno en la condena a muerte de Carlos, como tampoco habrían de tenerlo en la posterior instauración de la Mancomunidad. Los argumentos centrales para el regicidio emanaban de la Biblia, cuyos textos se prestarían a la instrumentalización de quienes veían en ellos la prueba de que el rey era un «hombre sanguinario» y un inveterado violador de la paz pública, un individuo que había cometido tales crímenes contra su propio pueblo que resultaba imposible permitir que saliera impune. En la obra titulada *Theatre of God's Judgments* (cuya cuarta edición había aparecido en 1648), Thomas Beard, uno de los profesores de Cromwell, explica (hablando de la matanza de san Bartolomé) que los asesinos de masas no pueden escapar al castigo. En un sermón pronunciado ante el Parlamento tras la batalla de Marston Moor, Henry Scudder lanzará un llamamiento —basado en los textos del Antiguo Testamento— en el que exige que todos cuantos hayan derramado sangre en abundancia sean llevados ante la justicia. En *The Just Man's Justification* (publicada en 1647), John Lilburne, miembro de los Niveladores, pedirá que Carlos I pague con su sangre la que tanto han derramado otros por su culpa. Entre octubre de 1647 y el 6 de diciembre de 1648, estos habrían de ser justamente los argumentos que cruzaran sus señorías tanto en los debates de la Cámara de los Comunes como en los del Consejo del ejército. Cromwell se contaba en el número de los convencidos de que Carlos I era un «hombre sanguinario», pues su culpabilidad resultaba evidente tanto a causa de las arteras acciones que había llevado a cabo como de los juicios que la divina providencia había emitido en su contra al humillarle en las batallas. No obstante, Cromwell no estaba totalmente seguro de poseer él mismo, u otros cabecillas del ejército, la autoridad divina necesaria para poder intervenir. En circunstancias similares, el rey David se había negado a castigar a Joab por el asesinato de Abner. Podía echarse mano de otras soluciones, consistentes quizá en la realización de un juicio ante los tribunales, forzando así la sustitución de Carlos por uno de sus dos hijos.

Sin embargo, en ese momento estalló una crisis que vino a echar por tierra toda la cautela de Cromwell, así como la del Consejo del ejército en general. El 6 de diciembre, un golpe militar organizado por el coronel Pride, comandante del regimiento que custodiaba la capital, purgaba al Parlamento largo de todos aquellos miembros sospechosos

de pertenecer al movimiento presbiteriano y de mostrarse favorables al establecimiento de un tratado de paz con el rey. Cuarenta y cinco miembros del Parlamento fueron arrestados, 186 quedaron excluidos de la Cámara y otros 86 se negaron a tomar parte en todo proceso ulterior, en señal de protesta. El Parlamento quedó así «truncado», integrado únicamente por setenta diputados. A juicio de Cromwell, Fairfax y las principales figuras del ejército, esta situación complicaba aún más la cuestión de su legitimidad como juzgadores del rey, ya que venía a poner en duda su capacidad para organizar un juicio contra el soberano en la alta magistratura del Parlamento. Por consiguiente, Cromwell y los demás tuvieron que hacer frente tanto a la cerrada y ruidosa oposición de los predicadores presbiterianos de Londres como a la del resto de los integrantes de la Cámara de los Lores, que empezaron a acusar al ejército de actuar como un instrumento de la tiranía. Entonces, el 18 de diciembre, los servicios de inteligencia informaron a los generales de que los Estados Generales de Holanda acababan de firmar un acuerdo con los confederados irlandeses. En la primavera de 1649 resultaba perfectamente verosímil que se produjera un bloqueo naval de Londres, como también lo era la posibilidad de que un ejército llegado de Irlanda se presentara en las costas de Inglaterra con ánimo de invadirla. El hecho de que Carlos I se negara al intento de última hora del ejército, empeñado en tratar de alcanzar un acuerdo negociado con él, terminó de sellar la metamorfosis de Carlos Estuardo, que pasó de ser un «hombre sanguinario» a convertirse en un enemigo público acusado de iniciar «traidora y maliciosamente [...] una guerra contra el presente Parlamento y el pueblo en él representado» —ya que esa fue precisamente la principal acusación a la que tuvo que enfrentarse en el simulacro de juicio (en el que se preservaron no obstante los aspectos formales de una verdadera vista judicial) celebrado en la semana del 20 al 27 de enero de 1649—.

El camino que hubo de recorrer Carlos para dirigirse al patíbulo —levantado junto al muro norte del Salón de Banquetes del palacio de Whitehall— le obligó a pasar frente a los óleos que él mismo había encargado a Pedro Pablo Rubens en 1635 para honrar la memoria de su padre, Jacobo I. Este último aparecía representado con los perfiles del rey Salomón. En la tela, el Salón quedaba transformado en el Templo de ese soberano bíblico. El monarca aparecía en toda su majestuosidad, dedicado a impartir justicia con equidad, trayendo paz y prosperidad al reino, y obligando a las guerras y a las rebeliones a postrarse

de rodillas ante él. El día de la ejecución, una imprenta de Londres distribuyó los primeros ejemplares de una obra que era la apoteosis retrospectiva de su monarquía: el *Eikon Basilikē* (es decir, *El retrato del rey*). La imagen de la portada —correspondiente al retrato al que se aludía en el título— mostraba al rey arrodillado, sumido en una plegaria y con los ojos fijos en una aureola eterna. En la mano llevaba una corona de espinas y a sus pies brillaba el cetro terrestre, en el que podía verse la inscripción «vanidad». El «hombre sanguinario» quedaba así transfigurado, el mismo día de su muerte, en un mártir, en un varón sufriente, y en la base para la restauración del monarquismo.

Las consecuencias de las perturbaciones vividas en la parte occidental de Europa fueron por tanto muy distintas de las que se experimentaron en las regiones orientales. Es posible incluso que el grado de devastación material fuera superior en Inglaterra al padecido en muchas regiones del continente europeo. Se estima que en las guerras civiles inglesas murieron cerca de un cuarto de millón de hombres y mujeres —es decir, el 7 por 100 de la población (cifra muy alejada del 2 por 100 que perdió la vida en la primera guerra mundial)—. Las repercusiones políticas también fueron totalmente distintas, puesto que los parlamentarios ganaron la batalla decisiva. Lo que hizo que Carlos I acabara siendo decapitado fue una constelación de circunstancias, entre otras, la de no estar dispuesto a entender cuáles eran las consecuencias de la derrota, la de que insistiera una y otra vez en enconar las diferentes pugnas en liza para tratar de obtener ventajas personales, y la de no haber dejado nunca de buscar ayuda externa.

La ejecución del rey desencadenó una revolución. Su muerte fue seguida por la abolición de la monarquía (el 17 de marzo de 1649), la desaparición de la Cámara de los Lores (el 19 de marzo) y la eliminación del Consejo privado. La ley por la que se venía a declarar que Inglaterra era una Mancomunidad política (promulgada el 19 de mayo de 1649) convirtió al país en «una Mancomunidad y un Estado libre [...], en virtud de la suprema autoridad de la nación», delegándose la resolución de sus asuntos en los funcionarios de un nuevo órgano llamado «Consejo de Estado». El cargo de obispo ya había sido abolido mediante un decreto parlamentario (de 9 de octubre de 1646), pero ahora se procedió a la purga y posterior expulsión de un gran número de clérigos. Los aristócratas de tendencias monárquicas partieron al exilio, confiscándoseles los bienes que poseían en Inglaterra. La República inglesa consolidó las transformaciones que se habían introducido

en el Estado-fiscal inglés y en su organización militar por impulso de las guerras civiles. Sin embargo, con el resurgir de las sectas protestantes y el fortalecimiento de los grupos radicales presentes en el Nuevo Ejército Modelo del Parlamento —pues esa había sido también una de las consecuencias de la contienda civil—, el país quedó sin consenso en algunas cuestiones clave, entre otras, la de cómo debía procederse a la elección de los parlamentos, la del futuro de las tierras, los diezmos y otros asuntos de gran importancia vinculados con la Iglesia, y la de convertir o no a la República en una «Mancomunidad piadosa» de carácter puritano. Todas estas divisiones, unidas a la persistencia del legitimismo y a la existencia de un soberano en el exilio en quien los monárquicos podían terminar poniendo sus miras, puso fecha de caducidad a la Revolución inglesa.

No obstante, en tanto esta no llegara, la revolución iría extendiéndose a otras regiones de las Islas Británicas, reorganizando la unión que los Estuardo habían espoleado. Cromwell conquistó Irlanda (entre los años 1649 y 1653), derrotando a la coalición que habían formado los confederados y los monárquicos y ocupando el país. La aplicación del derecho penal a los católicos proporcionó el fundamento legal necesario para proceder a la confiscación de vastas porciones de tierra de la isla y a su posterior asignación a los veteranos de guerra por un lado —a quienes se les debían los salarios atrasados— y a los aventureros protestantes por otro. Estos últimos eran los comerciantes y especuladores anglo-irlandeses que, al calor de la Ley de los Aventureros (promulgada en marzo de 1642), habían accedido a prestar dinero al Parlamento para que este consiguiera sojuzgar la rebelión irlandesa. Pese a los conflictos que les enfrentaban a sus compatriotas monárquicos, los Pactistas escoceses firmaron en Breda un tratado con el exiliado Carlos II (el primero de mayo de 1650). Dado que no tenía nada que perder, Carlos accedió a cuantas peticiones se le hicieron —siendo la más significativa de todas ellas la relacionada con la creación de una Escocia presbiteriana independiente, libre de toda injerencia inglesa—. Aunque ya estaba casi terminada, Cromwell se apresuró a dejar en manos de sus lugartenientes la culminación de la campaña de Irlanda, presentándose en Escocia en julio de ese mismo año con un ejército que derrotó a los escoceses en la batalla de Dunbar (librada el 3 de septiembre de 1650). Cuando los Pactistas escoceses y los legitimistas decidieron unir sus fuerzas y reagruparse para lanzar un contraataque sobre los ingleses, un nuevo ejército inglés (a las órdenes del general

John Lambert) cruzó el estuario de Forth y venció a los escoceses en la batalla de Inverkeithing (el 20 de julio de 1651). Los restos del ejército escocés se dirigieron entonces al sur de la frontera para establecer contacto con la retaguardia legitimista inglesa, sufriendo una última y definitiva derrota en 1653. Mediante el Proyecto de Unión (promulgado el 28 de octubre de 1651 y cuyo título íntegro decía: «Declaración del Parlamento de la Mancomunidad de Inglaterra relativa a la conciliación de Escocia»), el Parlamento inglés propuso que Escocia fuera «incorporada a esta Inglaterra, convirtiéndose en una Mancomunidad vinculada a ella». El Parlamento escocés quedó disuelto, concediéndose a Escocia treinta escaños en el Parlamento de Westminster. Pese a que fueran varias las leyes y ordenanzas propuestas para la «incorporación» de Escocia y su «unión» con Inglaterra, lo cierto es que esa fusión no fue aprobada de forma definitiva hasta el año 1657. Por consiguiente, y a pesar de que la unión fuera una realidad *de facto*, los persistentes brotes de insurrección registrados en las tierras altas escocesas, así como la lenta legitimación del Estado de cosas que ambos bandos contemplaban con recelo, pondría en un brete su efectiva puesta en práctica. Y eso también acabaría poniendo en peligro la perpetuación de la Revolución inglesa.

CONCLUSIÓN: EL PAROXISMO EUROPEO

Son muchos los mitos que guardan relación con la Edad Media. La mayoría de ellos comenzaron a gestarse a finales del siglo XVI y principios del XVII, fecha en la que empieza a arraigar también la propia idea de que exista una «edad media». No obstante, la Cristiandad no forma parte de los mitos surgidos en esa horquilla temporal a caballo entre el XVI y el XVII. Al contrario, se trata de un mito autorreferencial creado por la Edad Media misma. Alude al proyecto que confirió unidad a la Cristiandad occidental (así como al aparato intelectual e institucional que lo acompañaba). El período inmediatamente posterior a la Reforma protestante fue testigo de la progresiva, y en último término completa, desintegración de ese proyecto —junto con el mito subyacente al mismo—. En 1650, la Cristiandad había quedado devastada y rota en mil pedazos, drenada su substancia hasta la médula. No quedaba ya absolutamente nada, salvo el anhelo de una desvanecida unidad, de un «Paraíso perdido». «Europa», que pasará paulatinamente a sustituir, como concepto, al que un día llenara la idea de «Cristiandad», no era un proyecto, sino una proyección de carácter geográfico, un mapa en el que poder representar las divisiones que la recorrían, un recurso para trazar el perfil de su fragmentación política, económica y social.

Al disponer de un conjunto de medios más fluido y pluralista para la difusión de la información a través de diferentes canales mediáticos, las personas que vivieron a mediados del siglo XVII dieron en enmarcar ese variado abanico de fisuras en la secuencia cronológica de una crisis global. Gallus Zembroth, un viticultor y notable de Allensbach (una aldea próxima a la ciudad y el lago de Constanza), recuerda en un texto los «clarísimos augurios» observados en 1618 (en referencia al gran cometa que cruzó los cielos de Europa en esa fecha), que «sin duda vino a anunciar la Guerra de los Treinta Años que habría de estallar poco después», según confesión de Johann Walther, un cronista

posterior de Estrasburgo. Hans Herberle, un zapatero de Neenstetten (un pueblecito situado al norte de Ulm), escribe hacia el año 1630 las siguientes palabras, tratando de captar lo mejor que sabe los acontecimientos que habían venido produciéndose desde 1618: «[...] guerra, rebelión y gran derramamiento de sangre cristiana [...], en Bohemia [...], en Brunswick, en Mecklemburgo, en Lineburgo, en Frisia, en Brandenburgo [...] y de hecho en casi toda Alemania». Sin embargo, de pronto se queda sin categorías para hallar el sentido de las cosas: «Me es imposible relatar y describir todo esto». La contienda pasa de ser la «Guerra de los Quince Años» (en 1633) a transformarse en la «Guerra de los Veinte Años» (en 1638), hasta terminar convirtiéndose —ya en la época en que Sebastian Wendell, otro viticultor, dé en recorrer ansiosamente las páginas de su diario hasta llegar al año 1647 y dejar constancia de las negociaciones de Münster y Osnabrück— en una «Guerra de Treinta Años». Wendell no viviría lo suficiente para ser testigo de la paz, pero Jeremias Ullmann, un cronista de Silesia, sí. Y esto es lo que anota: «El 24 de octubre —alabado sea Dios por ello— (después de una guerra que se ha prolongado por espacio de treinta años cumplidos, que se ha cobrado la vida de cientos de miles de almas, devorando centenares de millones de florines y alumbrando únicamente gentes afligidas y aldeas y pueblos desolados), se ha concluido al fin la noble, dorada y largo tiempo anhelada paz». La idea de «la Guerra de los Treinta Años» en tanto que entidad concreta no irá consolidándose sino de un modo muy gradual como forma de comprender tanto esa parte del paroxismo vivido en Europa como la profunda perturbación introducida de ese modo en la vida de la gente.

Los cauces de comunicación europeos actuarían al modo de una cámara de resonancia en la que habría de ir reverberando el paulatino desarrollo de los acontecimientos, generándose así la inevitable ansiedad ambiente. Las personas que vivieron en esos años irían ensamblando en su mente las distintas explicaciones que se les daban para dar razón del desordenado mundo que les rodeaba. En 1635, Hans Conrad Lang, un sastre de Constanza, señalaba que lo que estaba ocurriendo era algo «totalmente inaudito en la historia de la humanidad». «El mundo vive una revolución completa», señala un catalán en 1640. En un sermón pronunciado con ocasión de un día de ayuno decretado el 23 de enero de 1643, en tiempos del Parlamento largo, el predicador inglés Jeremiah Whitaker declarará lo siguiente (con palabras que reflejan lo que lee en los textos bíblicos): «asistimos en estos días a una

conmoción, y se trata de una conmoción *universal*, pues se observa en el Palatinado, en Bohemia, en Alemania, en Cataluña, en Portugal, en Irlanda y en Inglaterra». Aproximadamente un año después, Johan Salvius, el diplomático sueco presente en la Paz de Westfalia, indica: «hemos tenido noticia de que en todo el mundo se han producido levantamientos populares contra los gobernantes». Para hallarles algún sentido, trata de explicárselos en virtud de algún tipo de «gran milagro», preguntándose a continuación si «todo esto puede explicarse o no en función de la existencia de alguna general configuración de las estrellas del firmamento».

En 1652, tras publicar el landgrave de Hesse su *Meteorological History*, observamos que el autor sugiere que el desordenado clima que ha venido reinando a lo largo de los veinticuatro años anteriores podría hallar explicación en la disposición de los planetas. En 1645, el clérigo galés James Howell recurrirá a la fe que le inspira la creencia en un universo providencialista para explicar la confluencia de tantos elementos contribuyentes al desorden general: «Dios Todopoderoso se halla últimamente querellado con la humanidad entera, entregando las riendas del mundo al espíritu del mal y permitiéndole que su poder se abata sobre la Tierra toda. Y es que en el plazo de estos doce años hemos asistido a las más extrañas revoluciones y sido testigos de las cosas más horrendas, no solo en Europa, sino en el conjunto del mundo, siendo esto lo peor que ha sucedido en tan breve espacio de tiempo, me atrevo a decir, desde la caída de Adán». En septiembre de 1647, en Escocia, un panfleto difundido para dar cuenta del monstruoso nacimiento de dos gemelos siameses, un niño y una niña, interpretaba el caso desde el prisma ideológico protestante, según el cual Dios lanzaba con ello una advertencia al mundo: «la naturaleza parece desazonada y afligida, tanto que los cielos proclaman su intervención en el mundo con el sonoro retumbar del trueno». De este modo, al llegar a su punto álgido la tormenta, la aparición de aquel monstruo había venido a anunciar, con «ronca y estentórea voz [...]: "me encuentro así deformado a causa del pecado de mis padres"». Ese mismo año se reeditaba el texto de John Taylor titulado *The World Turn'd upside down* (la primera edición había visto la luz en 1642), ofreciéndose en sus páginas una «breve descripción [...] de nuestra perturbada época», cuyas alteraciones constituían el preludio (según el autor) de un inminente proceso milenarista. Un magistrado de París que firma sus manifestaciones en el año 1652, en las mismas fechas en que las tropas del príncipe

de Condé aplastaban con gran derramamiento de sangre a una masa de ciudadanos congregada en reunión pública, se hace la siguiente reflexión: «Si algún momento hay bueno para dar crédito al Juicio Final, creo que es este y que se está desarrollando en este preciso instante ante nosotros».

Por regla general, los historiadores han tendido a establecer vínculos entre estas manifestaciones de angustia y las diferentes revueltas y desórdenes vividos a lo largo de la Guerra de los Treinta Años, viendo en este conjunto de fenómenos el síntoma de una «crisis general» —la primera que se experimentaba en lo que ya por entonces empezaba a concebirse como «Europa»—. Quizá las personas que vivieron en esa época acertaran al interpretar también que se encontraban ante una crisis de alcance global. Hay ciertamente pruebas que sugieren que a mediados del siglo XVII las perturbaciones meteorológicas vinieron a ejercer un impacto muy perjudicial en las civilizaciones sedentarias del conjunto del planeta. Es a su vez posible —e incluso probable— que ese estado de cosas viniera a producir una fuerte sacudida en las emergentes prácticas de un comercio de ámbito mundial, incidiendo (fundamentalmente) en los flujos de metales preciosos que llegaban a Europa. Como dice un historiador de las finanzas, las diferentes regiones económicas del mundo globalizado eran como estanques de distinta profundidad, conectados entre sí por un conjunto de canales. Dichos cauces se secaban con facilidad, viéndose en otros casos bloqueados como consecuencia de las guerras y otras turbulencias. Y los estanques cuya subsistencia se hallaba ligada al grado de intensidad que tuviera la actividad económica observable entre dos o más regiones acabaron viéndose abocados a lamentar el destructivo impacto derivado del fracaso de sus respectivos mercados y (sobre todo) de la imposibilidad de continuar vendiendo sus mercancías.

Dicha imposibilidad se hallaba además en relación directa con las interrupciones que pudiera sufrir el flujo de plata y otras materias primas. Como bien habría de señalar esquemáticamente un comerciante londinense llamado Thomas Mun en su libro titulado *England's Treasure by Foreign Trade* (escrito en torno al año 1630), esos flujos de bienes de consumo constituían la «regla de oro del Tesoro» inglés. No obstante, se empezaba a tener la impresión de que ese tesoro estaba generando divisiones cada vez más profundas en Europa. «Dos linajes solos hay en el mundo, como decía una agüela mía, que son el tener y el no tener», observará el estoico escudero Sancho Panza del cervantino

Quijote. En 1650, los nacidos en las filas del «no tener» se hallarían en una situación extremadamente precaria, viéndose expuestos a morir de malnutrición, frío y enfermedad. Las extraordinarias condiciones meteorológicas reinantes a mediados del siglo XVII, junto con las circunstancias económicas que estas contribuían a crear, determinaban que el riesgo en que se veían inmersas resultara especialmente grave. No hay duda de que el debilitamiento de la cohesión social y cultural de Europa, así como las crecientes divisiones entre el mundo urbano y el universo rural del continente, junto con las progresivas divergencias económicas que separan al norte del sur, por no mencionar el deterioro del consenso intelectual, contribuyen a explicar la intensidad de la angustiosa percepción que tienen de la realidad las personas de la época. No obstante, el elemento central que alimenta en muchos contemporáneos la convicción de que el mundo está patas arriba es el de la proximidad y la magnitud de la guerra, así como el hecho de que las revueltas y los desórdenes inviten a intervenir en la situación a quienes se hallan al margen de las elites políticas.

Si las examinamos con mayor detenimiento, las diferentes revueltas y levantamientos vividos a finales de la década de 1640 presentan en cambio un aspecto más contingente, apareciendo a los ojos del observador como un síntoma de las fundamentales divisiones que atraviesan Europa —unas divisiones que bajo este prisma no muestran a las claras que su base última gire en torno a un conjunto de agravios compartidos, o mejor, que no se manifiestan vinculadas con unos rencores que podrían ser interpretados en el marco de un esquema general—. Dicho esto, es preciso recordar que las aludidas divisiones comparten tres factores comunes que contribuyen a dar sentido a los profundos cambios que han ido produciéndose en Europa a lo largo del siglo y medio anterior. El primero de esos rasgos compartidos es el de que vengan a ejercer su impacto a escala regional y nacional, circunstancia que indica que el localismo europeo y su naturaleza misma estaban siendo sometidos a una reorganización destinada a ampliar su radio de acción, movilizados por un nuevo conjunto de fuerzas mediáticas y sociales. El segundo elemento común es el de que se tratara de divisiones protagonizadas en la mayoría de los casos por personajes de tendencia conservadora, comprometidos con la voluntad de preservar lo que a su juicio era la concepción vernácula del derecho, la tradición, y en ocasiones incluso la religión, frente a un conjunto de fuerzas que a sus ojos resultaban ajenas (como el Estado), impías o simple-

mente indignas de confianza. A estas figuras sociales les disgustaba profundamente que se las «adulara» (y se trata por cierto de una palabra recién incorporada al vocabulario político de la época). No obstante, estos personajes comprendieron al mismo tiempo que las fuerzas populistas (que despertaban en ellos recelos y rencores) podían incomodarles tanto como los «innovadores» que estaban surgiendo en la Iglesia y el Estado. Su disposición a permitir, en uno u otro grado, la introducción de cambios políticos se hallaba por tanto sujeta a límites. El tercer factor que comparten las mencionadas divisiones guarda relación con el hecho de que, si bien las angustias más profundas suelen ser causa de parálisis, también pueden dar origen a movimientos de creatividad dinámica y de cambio, hallándose a la base tanto de ciertas reacciones de hiperactividad como de algunas actitudes pasivas. Estos son los elementos que interactuaban en la Europa de finales de la década de 1640, las piezas que se movían en las manos de los artífices de la nueva era que se avecinaba.

El hecho mismo de considerar que los años centrales del siglo XVII constituyen el marco de una crisis de carácter general implica asumir que la historia de cuanto habría de venir más tarde fue en realidad la resolución de dicha crisis —una resolución lograda mediante la instauración de un proceso de transición a un mundo que resultaba ser muy distinto al que acababa de terminar—. Sin embargo, es preciso subrayar que no era ese el caso. Europa no experimentó ningún cambio fundamental. Las transformaciones vividas no lograron perdurar —ni siquiera en las Islas Británicas, donde acababa de producirse una revolución—. La Mancomunidad de Polonia-Lituania, arrollada durante un tiempo por sus enemigos, terminó sobreviviendo. No se instituyó un nuevo orden internacional. Antes al contrario, lo que sucedió fue que a los estados europeos no les quedó más remedio que afrontar la incómoda realidad de la hegemonía francesa. Además, y para dar respuesta a las revueltas y desórdenes vividos a mediados del XVII, los gobernantes comenzaron a establecer distintos pactos sociales —consistentes en una connivencia implícita con sus elites destinada a garantizar que estas últimas pudieran compartir los beneficios derivados de la gobernación, a cambio de su respaldo—. Dichos acuerdos habrían de quedar sellados mediante la existencia de diferentes grados de favoritismo y complicidad. No obstante, la religión iba a conservar hasta las postrimerías del siglo la capacidad de perturbar y dividir a las sociedades y las organizaciones políticas europeas, fracturando las relacio-

nes internacionales. El impacto de la Reforma protestante no cesó súbitamente en 1650. La cohesión social europea tampoco pudo restañar sus fisuras. Habría que esperar al arranque del siglo XVIII para ver aflorar algo parecido a un consenso intelectual. Y lo mismo cabe decir respecto del enfriamiento climático global, ya que no acabaría declinando sino a lo largo del siguiente siglo. Por todo ello, la idea del «paroxismo» (que alude al hecho de que un organismo sufra un espasmo violento) constituye una analogía mejor que la vehiculada con la palabra «crisis», dado que su prognosis apunta a un regreso a la situación de equilibrio.

La desintegración de la Cristiandad no trajo consigo el desmoronamiento del cristianismo. Al contrario, ya que en el ámbito religioso el paroxismo europeo vino acompañado de la misma mezcla de pasividad y actividad febril que tanto había caracterizado a la situación vivida en la esfera política. El establecimiento de una Cristiandad católica de alcance global todavía iba a seguir suscitando el despliegue de una enorme cantidad de energía. Tanto la Iglesia protestante como la católica intensificaron la aplicación de sus respectivas ortodoxias —basadas en ambos casos en exigir a la gente que se adhiriera a un conjunto de creencias enmarcadas en un cuerpo doctrinal—. Tanto los clérigos comprometidos con su credo como los notables de buena fe continuarían tratando de construir mancomunidades piadosas, basándose para ello en determinadas pautas de conducta y conformidad social. En la década de 1600, los Padres Peregrinos, una pequeña congregación de disidentes ingleses que se había trasladado a Leyden para eludir las impertinentes e invasivas exigencias de la Iglesia de Inglaterra, consiguió negociar en 1619 una concesión exclusiva de tierras con la Compañía londinense de Virginia a fin de poder asentarse en «Nueva Inglaterra». Entre los motivos que les habían empujado a actuar de ese modo se encontraban las «dificultades» que habían encontrado en los Países Bajos y la vulnerable situación en que se encontraba su congregación, aunque también había pesado en su ánimo la oportunidad que les ofrecía tanto el hecho de que, al empezar una nueva vida en otra parte, sus acólitos tuvieran más posibilidades de evitar «verse arrastrados por los malos ejemplos» como «la gran esperanza de difundir y hacer progresar el evangelio del reino de Cristo en esas remotas regiones del mundo». No obstante, otros no conseguirían ver realizado el sueño de una nueva vida lejos de las divisiones europeas. Samuel Hartlib contaba entre sus corresponsales —muchos de ellos decididos a huir de la Gue-

rra de los Treinta Años— a personas que deseaban establecer un conjunto de comunidades cristianas de vocación utópica (planeándose así, por ejemplo, fundar la de «Antilia» en una de las islas del Báltico). En la década de 1630, el duque de Rohan llegaría a estudiar la posibilidad de adquirir Chipre y convertirlo en una modélica comunidad piadosa protestante. Junto a estas respuestas surgidas en el seno de unas comunidades de activistas cristianos enfrentados a una Europa dividida, hostil y ajena a sus planteamientos, encontramos otras de naturaleza más íntima. El filósofo y visionario defensor de la pansofía Jan Amos Komenský (más conocido como Comenius) fue uno de los intelectuales que más directamente habría de experimentar el paroxismo al que me vengo refiriendo. Tras exiliarse de Bohemia en 1621 —asumiendo la pérdida de sus propiedades y manuscritos—, Komenský dedicaría el resto de su vida a una infatigable serie de inquietos vagabundeos que terminarían llevándole a Inglaterra en vísperas de su enfrentamiento civil, a Suecia al término de la Guerra de los Treinta Años y a Transilvania. En 1670, elaborada sobre la base de su curiosa colección de ensoñaciones milenaristas, se publicó una obra titulada *A Generall Table of Europe*. En su prefacio se exponían las divisiones políticas y religiosas que atravesaban el continente, situándolas además en el contexto general del mundo. A continuación se resumían las «últimas grandes revoluciones», entendidas como el elemento contextual esencial para proceder a la interpretación de los sueños. En uno de sus primeros libros (*El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*, elaborado en torno al año 1623), Comenius imagina la peripecia de un peregrino que es conducido a la cima de una montaña al objeto de contemplar el «laberinto» de la ciudad que se extiende a sus pies. En el texto, el autor pasa revista al conjunto de las divisiones que resquebrajan la urbe, haciendo especial hincapié en los enfrentamientos intelectuales y religiosos que la recorren. El resultado se asemeja a observar un mapa de Europa. Al final, el peregrino comprende que la verdadera unidad (surgida de la armonía que Dios otorga al sabio) no se encuentra más que en la panacea del fuero interno de cada cual.

A las diez y media de la noche del lunes 23 de noviembre de 1654, el filósofo francés y devoto cristiano Blaise Pascal vivió un instante de éxtasis espiritual que habría de marcarle durante el resto de su vida. Le resultó imposible describirlo adecuadamente, pero en un pedazo del pergamino que habría de encontrarse cosido al forro de su chaleco tras su fallecimiento, el matemático alcanza a evocarlo con una secuencia

de frases entrecortadas: «Certeza, certeza, profunda dicha, paz [...]. Júbilo, júbilo, júbilo, lágrimas de júbilo». Pascal descubriría su paraíso en el corazón de un «Dios oculto» (*Deus absconditus*: *Isaías*, 45, 15) que permite ser hallado por aquellos que le buscan. La Cristiandad había quedado disuelta, pero el cristianismo de la conciencia íntima encontraba al fin su voz.



AGRADECIMIENTOS

He escrito este libro en cuatro sitios diferentes, y cada uno de ellos ha contribuido a conferirle la forma que ha terminado teniendo. En todos esos lugares he contraído importantes deudas de gratitud. Lo empecé en Sheffield, en el Reino Unido, donde he tenido la inmensa fortuna de desarrollar mi carrera profesional en compañía de los colegas y los alumnos más comprensivos y estimulantes que pueda uno desear. Desde luego personas como Mike Braddick, el difunto Patrick Collinson, Karen Harvey, Linda Kirk, Tom Leng, Bob (R. I.) Moore, Anthony Milton, Gary Rivett, James Shaw y Bob Shoemaker han ejercido una notable influencia en estas páginas. No obstante, el grueso de la obra lo redacté en una de las mayores colecciones textuales del mundo: la Bibliothèque Nationale de París. Durante el tiempo en que tuve oportunidad de ocupar un puesto en la Universidad de París 1, Nicole Lemaitre, Thierry Amalou, Isabelle Brian, Wolfgang Kaiser y Jean-Marie Le Gall me ayudaron a ensanchar mis horizontes intelectuales, poniéndome ante una serie de perspectivas y posibilidades que han acabado encontrando un hueco en el presente libro. Completé el primer borrador del texto en la Escuela de Historia del Instituto de Estudios Avanzados de Friburgo, perteneciente a la Universidad Albert-Ludwig de esa misma ciudad, donde conté con la ayuda de la magnífica biblioteca del centro y del entorno característicamente alentador de ese Instituto, razón que me mueve a expresar aquí la honda gratitud que me une a sus directores. Dispuse además de la ventaja que supone poder conversar con otros colegas y amigos de Friburgo, de entre los que quisiera destacar tanto a Ronald Asch como a los demás miembros del seminario de investigación de la universidad, junto a Leonhard Horowski, Christian Wieland, Lucy Riall, Till Van Rahden, Gia Caglioti, Isabelle Deflers y Jakob Tanner. Adrian Steinert, el ayudante de investigación que colaboró conmigo

en Friburgo, no solo tuvo la amabilidad de ir a buscar las obras necesarias a la biblioteca y traérmelas, sino que repasó también la totalidad de los capítulos del libro, detectando errores y sugiriendo obras que me convenía leer. Las revisiones del texto se efectuaron en la Biblioteca Charles E. Young de la Universidad de California, en Los Ángeles. En ella tuve la suerte de contar con la confortadora compañía de Teo Ruiz y Russell Jacoby. En el libro han quedado reflejados tanto la entrega de los estudiantes como los debates que tuve ocasión de mantener con ellos, fundamentalmente en Sheffield, pero también, al ir avanzando el proyecto, en París, Friburgo y Warwick. De no haber contado con la alegría de tratar con ellos, no habría valido la pena escribir la presente obra. El formato de esta colección impide realizar referencias concretas a las personas en que se basa el libro. Ellos mismos tendrán ocasión de reconocer sus aportaciones en las páginas que preceden. Algunos colegas particularmente señalados han tenido la gentileza de responder a mis peticiones, y les agradezco enormemente la ayuda prestada: pienso en personas como Judith Pollmann (en Leyden), Alastair Duke (en Southampton) y Philip Benedict (en Ginebra). Todo aquel que haya escrito un libro como este sobre la situación de Europa sabrá lo mucho que depende uno del verdadero océano de erudición académica que se encuentra a nuestra disposición en distintas lenguas, y que solo es posible presentar una mínima muestra de ese acervo cultural. Jonathan Dewald, Robert Schneider, Joe Bergin, Pat Hunt, Phil McCluskey y Scott Dixon tuvieron la amabilidad de leer total o parcialmente el manuscrito, concediéndome además el privilegio de sus constructivas críticas —y yendo mucho más allá de lo que buenamente cabría esperar de unas personas a las que considero colegas y amigos—. Philip, mi padre, fue el primer lector del borrador inicial, y también me ha ayudado a darle a la obra una «voz» propia. David Cannadine, el director de esta colección, puso a prueba mi temple, instándome a dar lo mejor de mí mismo y pidiéndome que reorganizara y diera mayor mordiente a la argumentación. Además, su intervención fue decisiva, ya que él sería quien propusiera el tema que finalmente decidí abordar. Simon Winder, de la editorial Penguin, se comportó como el director con el que todo autor sueña: sagaz, paciente e inflexible en las cuestiones de verdadera trascendencia. Bela Cunha, el corrector de pruebas, peinó y enderezó un gran número de gazapos fácticos y gramaticales. Cecilia Mackay manejó con mano experta la investigación relacionada con la

selección de las ilustraciones. Mi estimado amigo John Hillman me indicó los puntos en que el texto le había provocado confusión o reticencias. No obstante, la persona a la que más debo es aquella que ha sabido compartir sus altibajos: mi esposa Emily. Ha tenido la delicadeza de indicarme, con discretos movimientos del brazo, que las aletas del pingüino habían empezado a describir los apurados círculos del náufrago. Esta obra le está dedicada. Y lo que es más importante, también voy a dedicarle el tiempo libre que me deja ahora su publicación —con la promesa de recorrer juntos algunos de los rincones que han ido desfilando por sus páginas—.

Friburgo, enero de 2013



BIBLIOGRAFÍA

Este libro ha sido escrito por una persona intelectualmente hambrienta que pudo volar libremente por grandes bibliotecas. Aunque la deuda contraída con otros estudiosos es inmensa, el formato del relato obliga a dejar fuera del mismo a quienes lo inspiraron de algún modo. La lista que sigue a continuación tampoco les reconoce. Es solamente una serie que recoge el material accesible (monografías recientes exclusivamente) en inglés que creo que pueden resultar útiles para seguir los temas de esta obra. Al margen de esto, algunas tablas estadísticas y otros apéndices, excluidos por su volumen, pueden consultarse en la página web del autor: http://www.markgreengrass.co.uk. Asimismo, las fechas de nacimiento y de muerte de las personalidades mencionadas en el texto, incluyendo las de reinado cuando resulta conveniente, pueden encontrarse en el índice.

Arnade, Peter, *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots: The Political Culture of the Dutch Revolt*, Cornell University Press, Ithaca, 2008.

Asch, Ronald G., y A. M. Birke (eds.), *Princes, Patronage and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age, c. 1450-1650*, German Historical Institute, Londres, y Oxford University Press, Oxford, 1991.

—, (eds.), *The Thirty Years War: The Holy Roman Empire and Europe, 1618-1648*, Macmillan, Basingstoke, 2002.

Baena, Laura Manzano, *Conflicting Words. The Peace Treaty of Munster (1648) and the Political Culture of the Dutch Republic and the Spanish Monarchy*, Leuven University Press, Leuven, 2011.

Behringer, Wolfgang, *Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Beik, William, *Urban Protest in Seventeenth-Century France: The Culture of Retribution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Benedict, Philip, *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, Yale University Press, Londres, 2002.

—, y Myron P. Gutmann (eds.), *Early Modern Europe. From Crisis to Stability*, University of Delaware Press, Newark, 2005.

Bercé, Yves-Marie, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe: An Essay on the History of Political Violence*, Manchester University Press, Manchester, 1987.

Bethencourt, Francisco, y Florike Egmond (eds.), *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Blair, Ann, *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, Yale University Press, New Haven, 2010.

Bonney, Richard J., *Political Change in France under Richelieu and Mazarin, 1624-1661*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

—, *The European Dynastic States, 1494-1660*, Oxford University Press, Oxford, 1991)

—, (ed.), *Economic Systems and State Finance*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

—, (ed.), *The Rise of the Fiscal State in Europe, c. 1200-1815*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Boxer, Charles, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Hutchinson, Londres, 1965.

—, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Hutchinson, Londres, 1969.

Braddick, Michael, *God's Fury, England's Fire*, Allen Lane, Londres, 2008.

Brady, Thomas A., Heiko A. Oberman, y James D. Tracy (eds.), *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation* (2 vols.), E. J. Brill, Leiden, 1995.

Braudel, Fernand, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Centuries* (3 vols.), Fontana Press, Londres, 1985 (hay trad. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*, Alianza, Madrid, 1984).

—, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (2 vols.) University of California Press, Los Ángeles, 1995 (hay trad. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2001).

Brook, Timothy, *Vermeer's Hat: The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, Profile Books, Londres, 2008.

Brown, Jonathan, y J. H. Elliott, *A Palace for a King: The Buen Retiro and the Court of Philip IV*, Yale University Press, New Haven, 1980 (hay trad. cast.: *Un palacio para el rey: el Buen Retiro y la corte de Felipe IV*, Taurus, Madrid, 2003).

Brown, Keith M., *Kingdom or Province? Scotland and the Regal Union, 1603-1715*, Macmillan, Basingstoke, 1992.

Burke, U. Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, Londres, 1978 (hay trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1991).

—, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 (hay trad. cast.: *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Akal, Madrid, 2006).

Bushkovitch, Paul, *The Merchants of Moscow, 1580-1650*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Bussmann, Klaus, y Heinz Schilling (eds.), *1648. War and Peace in Europe*, Bruckmann, Múnich, 1998.

Calabi, Donatella, y Stephen Turk Christensen (eds.), *Cities and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Cameron, Euan, *The European Reformation*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

—, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Canny, Nicholas, y Anthony Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

Clark, Stuart, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early-Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

—, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Collinson, Patrick, *The Reformation*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2003 (hay trad. cast.: *La Reforma*, Debate, Barcelona, 2004).

Cook, Harold J., *Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, Yale University Press, New Haven, 2007.

Cressy, David, *Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Crosby, Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Greenwood Press, Westport, 1972 (hay trad. cast.: *El intercambio transoceánico: consecuencias biologicas y culturales a partir de 1492*, Universidad Autónoma de México, México, 1991).

—, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 (hay trad. cast.: *Imperialismo ecológico, la expansión biológica de Europa 900-1000*, Crítica, Barcelona, 1999)

Dandelet, Thomas James, *Spanish Rome, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven, 2001 (hay trad. cast.: *La Roma española: 1500-1700*, Crítica, Barcelona, 2002).

Daston, Lorraine, y Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, Nueva York, 1998.

Davis, Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, Stanford, 1975 (hay trad. cast.: *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Crítica, Barcelona, 1993).

—, *The Return of Martin Guerre*, Harvard University Press, Cambridge, 1983 (hay trad. cast.: *El regreso de Martin Guerre*, Akal, Madrid, 2013).

Dewald, Jonathan, *The European Nobility, 1400-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 (hay trad. cast.: *La nobleza europea: 1400-1800*, Pre-Textos, Valencia, 2004).

—, «Crisis, Chronology, and the Shape of European Social-History», en *American Historical Review*, n.° 113, 2008, pp. 1031-1052.

Dickens, A. G. (ed.), *The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty, 1400-1800*, Thames and Hudson, Londres, 1977.

Dixon, C. Scott, *The Reformation in Germany*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

—, *Protestants. A History from Wittenberg to Pennsylvania, 1517-1740*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010.

—, D. Freist, y M. Greengrass (eds.), *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe*, Ashgate, Farnham, 2009.

Dooley, Brendan, y Sabrina A. Baron (eds.), *The Politics of Information in Early-Modern Europe*, Routledge, Londres, 2001.

Duke, A. C., *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Hambledon Press, Londres, 1991.

Eire, Carlos M. N., *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Elliott, J. H., *The Old World and the New, 1492-1650*, University Press, Cambridge, 1970 (hay trad. cast.: *El viejo mundo y el nuevo (1492-1650)*, Alianza, Madrid, 1972).

—, *Richelieu and Olivares*, Cambridge, 1984 (hay trad. cast.: *Richelieu y Olivares*, Crítica, Barcelona, 2002).

—, (ed.), *Spain and its World, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven, 1989 (hay trad. cast.: *España y su mundo: 1500-1700*, Alianza, Madrid, 1991).

—, y Laurence W. B. Brockliss (eds.), *The World of the Favourite*, Yale University Press, New Haven, 1999 (hay trad. cast.: *El mundo de los validos*, Taurus, Madrid, 2000).

Evans, Robert J. W., *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700. An Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1979 (hay trad. cast.: *La monarquía de los Habsburgos (1550-1700)*, Labor, Barcelona, 1989).

Findlen, Paula, *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, University of California Press, Berkeley, 1994.

Fox, Adam, *Oral and Literate Culture in England, 1500-1700*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Freedberg, David, *The Eye of the Lynx. Galileo, his Friends, and the Beginnings of Modern Natural History*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Freist, Dagmar, *Governed by Opinion: Politics, Religion and the Dynamics of Communication in Stuart London, 1637-1645*, Tauris Academic Studies, Londres, 1997.

Friedrich, Karin, *The Other Prussia: Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569-1772*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Frost, Robert, *The Northern Wars: War, State and Society in North-eastern Europe, 1558-1721*, Longman, Harlow, 2001.

Ginzburg, Carlo, *Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983.

—, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-century Miller*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992 (hay trad. cast.: *El queso y los gusanos*, Península, Barcelona, 2001).

Glete, Jan, *Warfare at Sea, 1500-1650. Maritime Conflicts and the Transformation of Europe*, Routledge, Londres, 2001.

—, *War and the State in Early Modern Europe. Spain, the Dutch Republic and Sweden as Fiscal-Military States, 1500-1660*, Routledge, Londres, 2002.

Goffman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Gordon, Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

—, *Calvin*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2009.

Grafton, Anthony, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Greenblatt, Stephen, *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, University of Chicago Press, Chicago, 1991 (hay trad. cast.: *Maravillosas posesiones: el asombro ante el nuevo mundo*, Marbot, Barcelona, 2008).

Greengrass, Mark, *The Longman Companion to the European Reformation, c. 1500-1618*, Longman, Londres, 1998.

Gregory, Brad S., *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Grell, Ole Peter, y Robert W. Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

't Hart, Marjolein C., *The Making of a Bourgeois State. War, Politics and Finance during the Dutch Revolt*, Manchester University Press, Manchester, 1993.

Headley, John M., *Church, Empire, and World: The Quest for Universal Order, 1520-1640*, Ashgate, Aldershot, 1997.

—, y John B. Tomaro (eds.), *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Folger, Washington, 1988.

Henderson, John, *The Renaissance Hospital Healing the Body and Healing the Soul*, Yale University Press, New Haven, 2006.

Hillerbrand, Hans (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (4 vols.), Oxford University Press, Nueva York, 1996.

Hoffman, Philip T., *Growth in a Traditional Society: The French Countryside, 1450-1815*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Hsia, R. Po-chia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Routledge, Londres, 1989.

—, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

—, (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Blackwell, Oxford, 2006.

—, (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6. *Reform and Expansion: 1500-1660*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

—, y Henk van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Hufton, Olwen, *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe*, vol. 1 *(1500-1800)*, Harper Collins, Londres, 1995.

Israel, Jonathan I., *The Dutch Republic and the Hispanic World, 1606-1661*, Clarendon Press, Oxford, 1982 (hay trad. cast.: *La República holandesa y el mundo hispánico, 1606-1661*, Nerea, Madrid, 1997).

—, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

—, *Conflicts of Empires. Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy, 1585-1713*, Hambledon Press, Londres, 1997.

Jütte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, 1994.

Kamen, Henry, *Philip of Spain*, Yale University Press, New Haven, 1997 (hay trad. cast.: *Felipe de España*, Punto de Lectura, Madrid, 2001).

—, *Empire. How Spain Became a World Power (1492-1763)*, Harper Collins, Nueva York, 2002 (hay trad. cast.: *Imperio: la forja de España como potencia mundial*, Aguilar, Madrid, 2003).

Kaplan, Benjamin J., *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Khodarkovsky, Michael, *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500-1800*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.

Kivelson, Valerie, *Cartographies of Tsardom: The Land and its Meanings in Seventeenth-century Russia*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

Knecht, R. J., *Renaissance Warrior and Patron: The Reign of Francis I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

—, *The Rise and Fall of Renaissance France, 1483-1610*, Blackwell, Oxford, 2001 (2.ª ed).

—, *The French Renaissance Court, 1483-1589*, Yale University Press, New Haven, 2008.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, *The French Peasantry, 1450-1660*, Scolar Press, Aldershot, 1987.

—, *The French Royal State, 1460-1610*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994.

Lestringant, Frank, *Mapping the Renaissance World: The Geographical Imagination in the Age of Discovery*, University of California Press, Los Angeles, 1994.

Lloyd, Howell, Glenn Burgess, y Simon Hodson (eds.), *European Political Thought, 1450-1700: Religion, Law and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 2008.

Lockhart, P.D., *Denmark in the Thirty Years' War, 1618-1648: King Christian IV and the Decline of the Oldenburg State*, Susquehanna University Press, Selinsgrove, 1996.

—, *Denmark, 1513-1660: The Rise and Decline of a Renaissance Monarchy*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

MacCulloch, Diarmaid, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, Macmillan, Houndmills, 1990.

—, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Allen Lane, Londres, 2003.

Maclean, Ian, *Logic, Signs and Nature. The Case of Learned Medicine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Mayr, Otto, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986 (hay trad. cast.: *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad*, Acantilado, Barcelona, 2012).

Monod, Paul Kléber, *The Power of Kings. Monarchy and Religion in Europe, 1589-1715*, Yale University Press, New Haven, 1999 (hay trad. cast.: *El poder de los reyes: monarquía y religión en Europa 1589-1715*, Alianza, Madrid, 2001).

Monter, William, *Calvin's Geneva*, Wiley, Nueva York, 1967.

—, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Harvester Press, Brighton, 1983.

—, *Judging the French Reformation. Heresy Trials by Sixteenth-Century Parlements*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

—, *The Rise of Female Kings in Europe, 1300-1800*, Yale University Press, New Haven, 2012.

Mortimer, Geoff, *Eyewitness Accounts of the Thirty Years War 1618-48*, Palgrave, Basingstoke, 2002.

—, *Wallenstein. The Enigma of the Thirty Years War*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010.

Murdock, Graeme, *Calvinism on the Frontier, 1600-1800: International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

Nierop, Henk van, *Treason in the Northern Quarter: War, Terror, and the Rule of Law in the Dutch Revolt*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

Oberman, Heiko A., *Luther: Man between God and the Devil*, Fontana, Londres, 1993 (hay trad. cast.: *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Alianza, Madrid, 1992).

Ogilvie, Brian W., *The Science of Describing. Natural History in Renaissance Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.

O'Malley, John W., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, 1994 (hay trad. cast.: *Los primeros jesuitas*, Sal Terrae, Cantabria, 1995).

—, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early-Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

—, y Gauvin Alexander Bailey (eds.), *The Jesuits and the Arts, 1540-1773*, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, 2003.

Ó Siochrú, Micheál, *Confederate Ireland, 1642-1649. A Constitutional and Political Analysis*, four Courts Press, Dublin, 1999.

Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (hay trad. cast.: *La caída del hombre: el indio Americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1988).

—, *European Encounters with the New World*, Yale University Pres, New Haven, 1993.

—, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800*, Yale University Press, New Haven, 1995 (hay trad. cast.: *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Península, Barcelona, 1997).

Pálffy, Géza, *The Kingdom of Hungary and the Habsburg Monarchy in the Six teenth Century*, Columbia University Press, New York, 2009.

Park, Katharine, y Lorraine Daston (eds.), *Early Modern Science. The Cambridge History of Science*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Parker, Geoffrey, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972 (hay trad. cast.: *El ejército de Flandes y el camino español, 1567-1659: la logística de la victoria y derrrota de España en las guerras de los Países Bajos*, Barcelona, RBA, 2006).

—, *The Dutch Revolt*, Lane, Londres, 1977.

—, *Spain and the Netherlands, 1559-1569*, Fontana, Londres, 1979 (hay trad. cast.: *España y los Países Bajos, 1559-1659*, Rialp, Madrid, 1986).

—, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West 1500-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 (hay trad. cast.: *La revolución militar: innovación militar y apogeo de occidente, 1500-1800*, Alianza, Madrid, 2002).

—, *The Grand Strategy of Philip II*, Yale University Press, New Haven, 1998 (hay trad. cast.: *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1998).

—, *Philip II*, Open Court, Chicago, 2002 (hay trad. cast.: *Felipe II*, Planeta, Madrid, 2010).

—, *Global Crisis: War, Climate Change & Catastrophe in the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven, 2013 (hay trad. cast.: *El siglo maldito: clima, guerras y catástrofes en el siglo XVII*, Planeta, 2013).
—, (ed.), *The Thirty Years' War*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984 (hay trad. cast.: *La Guerra de los Treinta Años*, Crítica, 1988).
—, *Success is Never Final. Empire, War and Faith in Early Modern Europe*, Basic Books, Nueva York, 2002 (hay trad. cast.: *El éxito nunca es definitivo: imperialismo, guerra y fe en la Europa Moderna*, Taurus, Madrid, 2001).
Parrott, David, *Richelieu's Army. War, Government and Society in France, 1624-1642*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
—, *The Business of War. Military Enterprise and Military Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
Pettegree, Andrew (ed.), *The Early Reformation in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
—, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
—, *The Book in the Renaissance*, Yale University Press, New Haven, 2010.
—, (ed.), *The Reformation World*, Routledge, Londres, 2000.
Prestwich, Menna (ed.), *International Calvinism, 1541-1715*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
Pullan, Brian, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
Rabb, Theodore K., *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
Ranum, Orest, *Paris in the Age of Absolutism: An Essay*, Wiley, Nueva York, 1968.
—, *The Fronde. A French Revolution, 1648-1652*, W. W. Norton, Nueva York, 1993.
Roodenburg, Herman (ed.), *Forging European Identities, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
Roper, Lyndal, *The Holy Household: Religion, Morals and Order in Reformation Augsburg*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
Rothman, E. Natalie, *Brokering Empire. Trans-imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Cornwell University Press, Ithaca, 2011.
Ruggiero, Guido (ed.), *A Companion to the Worlds of the Renaissance*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
Schilling, Heinz, y Istvan Gyorgy Toth (eds.), *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
Scott, Tom, y R. W. Scribner (eds.), *The German Peasants' War. A History in Documents*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1991.
—, (ed.), *The Peasantries of Europe: From the Fourteenth to the Eighteenth Centuries*, New York, 1998.
Scribner, R. W., *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
—, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Hambledon Press, Londres, 1987.
—, Roy Porter y Mikuláš Teich (eds.), *The Reformation in National Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Seed, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Sharpe, Kevin, *The Personal Rule of Charles I*, Yale University Press, New Haven, 1992.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Slack, Paul, *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*, Longman, Londres y Nueva York, 1988.

—, *The Impact of Plague in Tudor and Stuart England*, Routledge & K. Paul, Londres, 1985.

Soly, Hugo (ed.), *Charles V, 1500-1558, and His Time*, Mercatorfonds, Antwerp, 1999.

Stein, Stanley J., y Barbara H. Stein, *Silver, Trade, and War. Spain and America in the Making of Early Modern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000 (hay trad. cast.: *Plata, comercio y guerra: España y América en la formación de la Europa Moderna*, Crítica, Barcelona, 2002).

Stone, Daniel, *The Polish-Lithuanian State, 1386-1795*, University of Washington Press, Seattle, 2003.

Stradling, R. A., *Philip IV and the Government of Spain, 1621-1665*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (hay trad. cast.: *Felipe IV y el gobierno de España*, Cátedra, Madrid, 1989).

—, *The Armada of Flanders: Spanish Maritime Policy and European War, 1568-1665*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (hay trad. cast.: *La armada de Flandes*, Cátedra, Madrid, 1992).

—, *Spain's Struggle for Europe, 1598-1668*, Hambledon Press, Londres, 1994.

Thompson, I. A. A., y Bartolomé Yun Casalilla (eds.), *The Castilian Crisis of the Seventeenth Century: New Perspectives on the Economic and Social History of Seventeenth-Century Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Tomlinson, Howard (ed.), *Before the English Civil War. Essays on Early Stuart Politics and Government*, Macmillan, Londres, 1983.

Tóth, Istvan György, *Literacy and Written Culture in Early Modern Central Europe*, Central European University Press, Budapest, 2000.

Tracy, James D. (ed.), *The Rise of Merchant Empires. Long-distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

—, *The Political Economy of Merchant Empires. State Power and World Trade (1350-1750)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

—, *Emperor Charles V. Impresario of War. Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Trevor-Roper, Hugh, *Religion, the Reformation, and Social Change*, MacMillan, Londres, 1967 (hay trad. cast.: *Religión, reforma y cambio social y otros ensayos*, Argos Vergara, Barcelona, 1985).

—, *Renaissance Essays*, Hamilton, Londres, 1985.

Tuck, Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Vivo, Filippo di, *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Vries, Jan de, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976 (hay trad. cast.: *La economía de Europa en un período de crisis, 1600-1750*, Cátedra, Madrid, 1987).

—, y Ad van der Woude, *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Walsham, Alexandra, *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester University Press, Manchester, 2005.

Walter, John y Roger Schofield (eds.), *Famine, Disease and the Social Order in Early Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Warde, Paul, *Ecology, Economy and State Formation in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Webster, Charles, *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Weiss, Gillian, *Captives and Corsairs: France and Slavery in the Early Modern Mediterranean*, Stanford University Press, Stanford, 2012.

Whaley, Joachim, *Germany and the Holy Roman Empire*, vol. 1: *Maximilian I to the Peace of Westphalia, 1493-1648*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Wieczynski, J. A., *The Russian Frontier: The Impact of Borderlands upon the Course of Early Russian History*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1976.

Wiesner-Hanks, Merry E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Wilson, Peter H., *Europe's Tragedy. A History of the Thirty Years War*, Allen Lane, Londres, 2009.

Wormald, Jenny, *Court, Kirk, and Community. Scotland, 1470-1625*, Edward Arnold, Londres, 1981.

Yates, Frances A., *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972 (hay trad. cast.: *El iluminismo rosacruz*, Siruela, Madrid, 2008).

—, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1975.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE DE GENEALOGÍAS Y MAPAS

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

18. Adriaen van Stalbemt, *Las Ciencias y las Artes*, c. 1650, Museo del Prado, Madrid (foto: Scala, Florencia/BPK, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte, Berlín)
19. Lucas Cranach el Viejo, *Martin Luther und Katharina von Bora*, 1529, Galleria degli Uffizi, Florencia (foto: Scala, Florencia, cortesía del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo)
20. Anon., *Dubbelkop Van Paus en Duivel*, Museum Catharijneconvent, Utrecht (foto: akg-images)
21. Klaus Hottinger y sus compañeros derriban el crucifijo en Stadelhofen, ilustración de Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte, 1605-1606, Zentralbibliothek Zürich (MS B 316 fol 991)
22. *La Massacre de Sens le 12 Avril 1562*, en Jean Perrissin y Jacques Tortorel, *Quarante tableaux [...] touchant les guerres, massacres et troubles advenus en France*, 1570, Bibliothèque Nationale, París (foto: Giraudon/The Bridgeman Art Library)
23. Folleto antiturco publicado por un seguidor de Martín Lutero en Wittenberg, 1664, Staats- und Stadtbibliothek, Augsburgo (4 Gs 2359-237)
24. Pierre Dan conversando con un turco o bereber, ilustración de Pierre Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, 1637, colección privada (foto: The Bridgeman Art Library)
25. Anón., *The Battle of Lepanto, 7 October 1571*, finales del siglo XVI (Copyright © National Maritime Museum, Greenwich, Londres)
26. Marco Vecellio, *Incontro di Carlo V e Clemente VII nel 1530 a Bologna*, siglo XVI, Sala del Consiglio dei Dieci, Palazzo Ducale, Venecia (foto: Camera-photo/Scala, Florencia)
27. Escuela italiana, *Gregorio XIII presiede la Commissione per la riforma del calendario*, finales del siglo XVI, Archivo di Stato di Siena (foto: Roger-Viollet, París/The Bridgeman Art Library)
28. Pompeo Leoni, *Felipe II de España*, c. 1580 (cabeza de plata montada en un busto de terracota de Balthasar Ferdinand Moll, 1753), Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena (KK 3412)
29. Toussaint Dubreuil (atr.), *Henri IV de France en Hercule terrassant l'Hydre de Lerne*, c. 1600 (Copyright © RMN, París-Grand Palais) (Musée du Louvre/Stéphane Maréchalle)
30. Escuela francesa, detalle de *La procession de la Sainte Ligue*, finales del siglo XVI. Musée de la Ville de París, Musée Carnavalet, París (foto: Giraudon/The Bridgeman Art Library)
31. Cartel con la imagen de Gustavo Adolfo de Suecia, 1630, Herzog Anton Ulrich-Museum, Braunschweig (PRollos AB 3-4)
32. Anón., Lennart Tortensson, 1648 (Copyright © Nationalmuseum, Estocolmo, NNGrh 1949)
33. Sebastian Vrancx, *De plundering van Wommelgem*, c. 1625-1630, Musée du Louvre, París (foto: akg-images/Erich Lessing) Museum Kunstpalast, Düsseldorf
34. Leonhard Kern, Escena de la Guerra de los Treinta Años, c. 1656-1659, Kunsthistorisches Museum, Viena (Inv. KK 4363)
35. Jean Tassel, *Portrait d'une nonne (Cathérine de Montholon, fondatrice des ursulines de Dijon)*, c. 1648, Musée des Beaux-Arts, Dijon (foto: akg-images/Maurice Babey)
36. Antoon van Dyck, *Marie de Médici*, 1631, Musée des Beaux-Arts, Lille (foto: Giraudon/The Bridgeman Art Library)
37. Domenico Gargiulo detto Micco Spadaro, *Uccisione di Don Giuseppe Carafa, il 10 luglio del 1647 durante la cosiddetta Rivolta di Masaniello*, 1647, Certosa di San Martino, Nápoles (foto: De Agostini Picture Library/The Bridgeman Art Library)
38. Ilustración de Wenceslas Hollar para Henry Peacham, *The World is Ruled & Governed by Opinion*, 1641 (Copyright © The Trustees of the British Museum; todos los derechos reservados)

ÍNDICE

COMUNIDADES CRISTIANAS ENFRENTADAS

ESTADOS CRISTIANOS EN DESORDEN



1. Lucas Cranach el Viejo fue uno de los colaboradores de Martín Lutero en Wittenberg. Su versión erótica de la belleza femenina entró a formar parte de la Reforma de Wittenberg. En su pintura *El final de la Edad de Plata* (de alrededor de 1530) sobre el mito narrado por Hesíodo presagiaba el inicio de una época llena de peligros.



2. El humanista Johannes Putsch (Bucius) Aenicola fue el primero en concebir esta imagen cartográfica de Europa como una reina, publicada en 1537 y que se popularizó en ediciones sucesivas de la *Cosmographia* de Sebastian Münster.



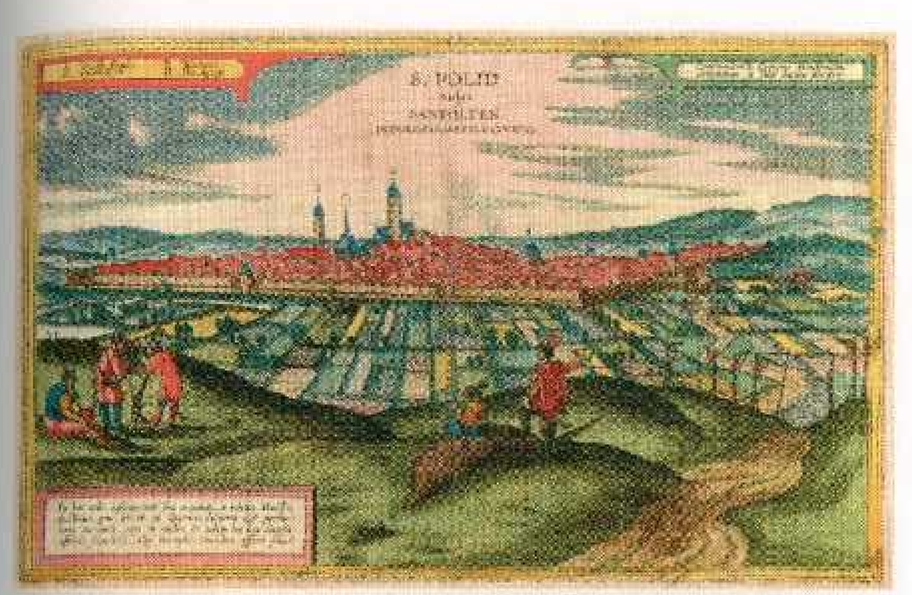
3. El grabado de Thomas Cockson *The Revells of Christendome* presentaba una visión satírica de la política internacional de la época a raíz de la Tregua de los Doce Años (1609).



4. Annibale Carracci popularizó la pintura de temas cotidianos. En su *Hombre comiendo judías*, de principios de la década de 1580, muestra un campesino con su cuenco de alubias, cebollinos, una barra de pan, un pastel vegetal y un vaso de vino.



5. Isaac Claesz van Swanenburg representó varias fases de la producción textil en un ciclo de pinturas de finales del siglo XVI, que más tarde decoraron las paredes de la sede del gremio de tejedores de Leiden, donde se regulaban e inspeccionaban las piezas producidas.



6. Sankt Pölten, una ciudad de la Baja Austria, figuraba entre las representadas en grabados corográficos del último volumen de *Civitates Orbis Terrarum* (1617). Georg Hoefnagel había grabado la escena poco después de la brutal represión de una insurrección campesina en 1597. Algunos de los sesenta líderes ejecutados aparecen representados en el poste al que eran clavados fuera de los muros de la ciudad.



7. La *Rathaus* (Ayuntamiento) de Lübeck en torno a 1625; sesión en una galería frente a la plaza del mercado. La pintura muestra la presentación de una querella por una mujer ante los jueces municipales.



8. La plata extraída de las minas en Potosí era transportada por llamas hasta la costa en la primera etapa de su viaje hasta Europa o el Lejano Oriente. Este grabado apareció en la descripción de las Américas del geógrafo Théodore de Bry (*Americae*, 1602).

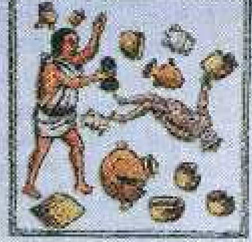


9. La descripción de las Américas por Théodore de Bry incluía al pueblo tupinamba, del que elogiaba su sociabilidad. Su canibalismo resultaba desconcertante a los europeos, y evocaba para ellos las matanzas que tenían lugar en Europa a raíz de la Reforma protestante.



10. La llegada de comerciantes europeos, tal como se veía fuera de Europa. Este detalle, tomado de un biombo (*byōbu*) de alrededor de 1600, muestra a unos *nanban* («bárbaros del sur») portugueses desembarcando en Japón con sus mercancías.





11. El etnógrafo franciscano Bernardino de Sahagún empleó a artistas aztecas entrenados en las técnicas de representación europeas para ilustrar su *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Aquí los artistas muestran rituales paganos relacionados con la invocación al diablo, tal como lo entendían los cristianos llegados de Europa.



12. Bonaventura Peeters «el Viejo» pintó aquí un ajetreado puerto (probablemente el de Arjánguelsk en el norte, junto al mar Blanco) en 1644, al que llegaban los cazadores con sus pieles para venderlas. El gran buque fondeado en el puerto enarbola la bandera danesa.

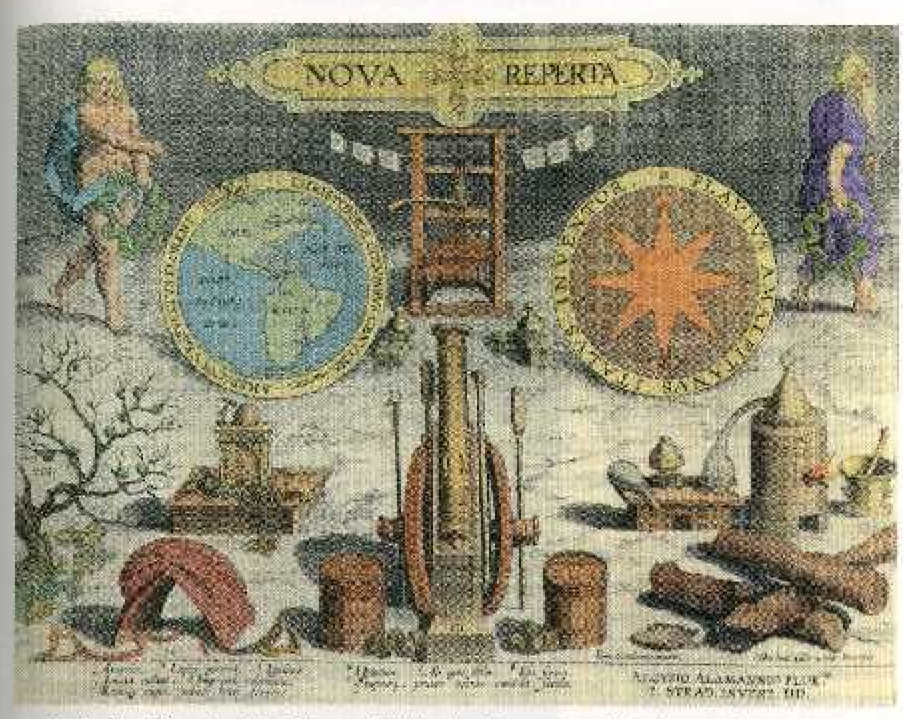




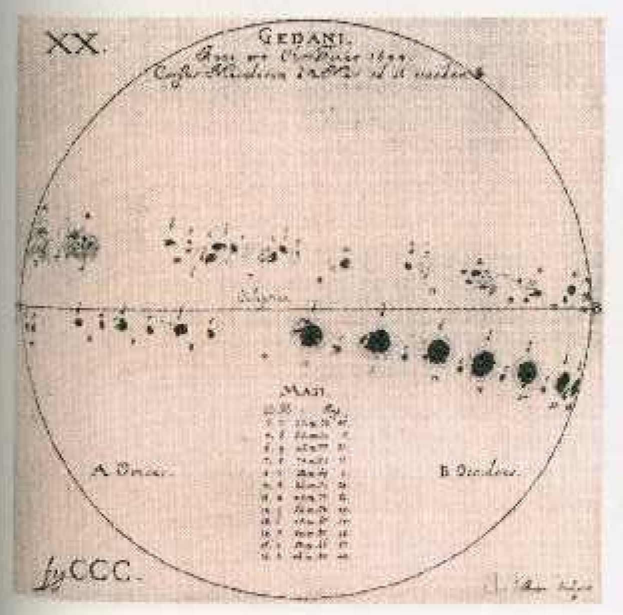
13. Dos de las notables ilustraciones del manuscrito de Matthäus Schwarz, contable de la banca de los Fugger en Augsburgo, en el que junto a detalles de su vida presentaba las ropas que vestía.



14. Entre los muchos usos innovadores de la tecnología de la imprenta se cuentan las grandes ilustraciones para los estudiantes de medicina (esta fue publicada en Estrasburgo en 1544). Se solapaban hojas sucesivas, que al irse levantando ofrecían algo parecido a una disección anatómica.



15. Grabado del frontispicio de la compilación de «Nuevos Descubrimientos» (*Nova Reperta*) del flamenco Jan van der Straet (Stradanus). El descubrimiento del Nuevo Mundo ocupa el lugar más destacado, rodeado por otras maravillas del mundo moderno, mientras Aristóteles sale de escena discretamente por la derecha.



16. Los telescopios permitieron a los observadores seguir con precisión la evolución de las manchas solares. Johannes Hevelius, astrónomo de Gdansk, publicó el resultado de sus observaciones en *Selenographia* (1641; la ilustración aquí reproducida proviene de la edición de 1647), confirmando que la actividad de las manchas se había moderado mucho hacia mediados del siglo XVII.

17. Los prodigios y anormalidades de la naturaleza estimularon la curiosidad de las cortes europeas, así como la de filósofos y naturalistas. Antonietta Gonsalvus había heredado de su padre su hipertricosis, que la convertía en un raro fenómeno. Las abundantes pinturas y grabados de la familia, como esta de Lavinia Fontana (1583), la dieron a conocer por toda Europa, haciendo que se interesara por ella Ulisse Aldrovandi y la incluyera en su colección de «monstruos de la naturaleza».



18. Esta pintura de Adriaen van Stalbemt, que representa un aristocrático gabinete de curiosidades a mediados del siglo XVII, es una muestra imaginativa de cómo la naturaleza, la ciencia y las artes pueden fascinar y seducir los sentidos.

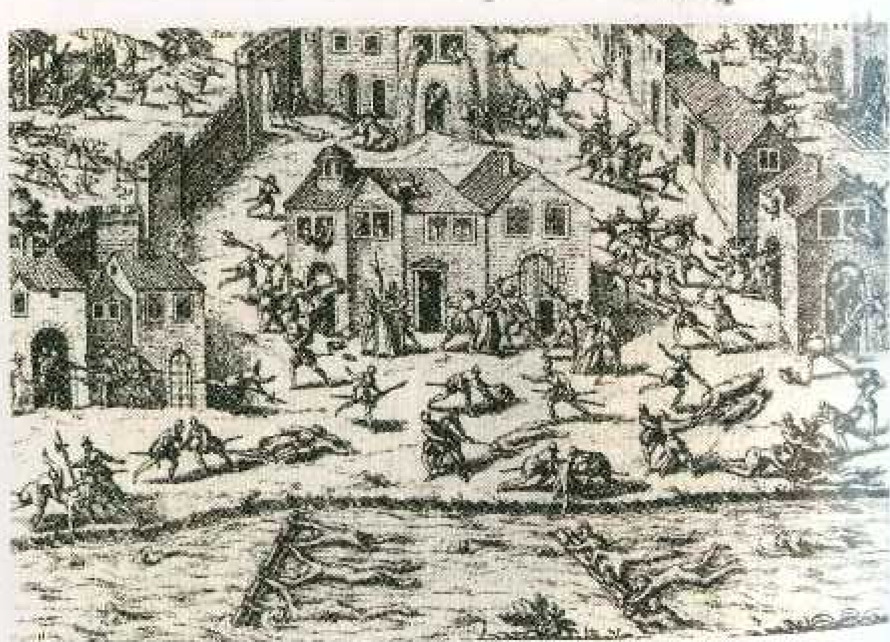
19. En 1525 el monje agustino Martín Lutero se casó con Katharina von Bora, una monja exclaustrada. Consciente de la polémica trascendencia del evento, Lutero alentó una campaña de representaciones pictóricas. Retratos como este (del taller de Lucas Cranach) fueron ampliamente distribuidos.



20. Hacia 1520 Lutero estaba ya convencido de que el Papa era el Anticristo. La propaganda protestante antipapal desarrolló hasta la saciedad ese tema. En este retrato satírico de alrededor del jubileo de 1600 el papa Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini) aparece como imagen especular del diablo.



21. La destrucción del panorama sacral de la Cristiandad acompañó a la Reforma protestante desde un principio. La remoción de este crucifijo situado junto a un molino en las afueras de Zúrich fue llevada a cabo por Klaus Hottinger, seguidor de Ulrico Zuinglio, con la ayuda de un tejedor y un carpintero. Aunque aseguraron que querían vender la madera para ayudar a los pobres, Hottinger fue quemado en la hoguera por iconoclastia cinco meses después.



22. Violencia de masas en la ciudad borgoñona de Sens al principio de las guerras civiles en Francia en abril de 1562. Este grabado formaba parte de una serie publicada en Ginebra en 1570 por Jean Perrissin y Jacques Tortorel. Muchos detalles de las atrocidades antiprotestantes fueron tomados de un folleto de la época.

23. La turcofobia abundaba en la literatura panfletaria del siglo XVI y la primera mitad del XVII. La guerra contra los otomanos en Hungría se vinculó en Alemania con los conflictos religiosos y políticos y reflejaba angustias apocalípticas.





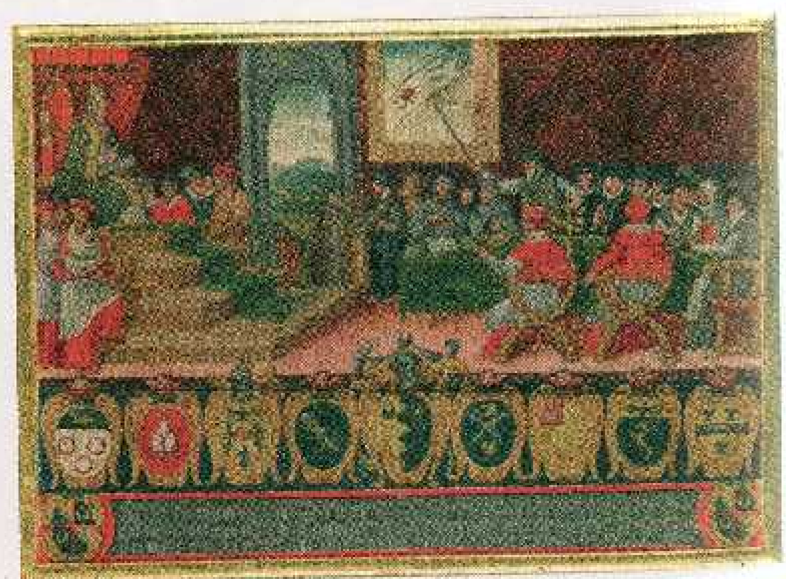
24. La Orden Trinitaria (*Ordinis Sanctae Trinitatis et Captivorum*), a la que pertenecía el fraile Pierre Dan, tenía como finalidad la liberación de cautivos cristianos esclavizados en tierras otomanas. Los relatos y grabados de su *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* (1637) incitaban a los lectores a apoyar sus esfuerzos para conseguir la liberación de los cristianos cautivos.



25. La victoria de la flota de la Santa Liga contra la otomana en el golfo de Lepanto (7 de octubre de 1571) dio lugar a una catarata de propaganda. Esta pintura, basada en un cartel veneciano de 1572, recreaba imaginativamente la batalla y señalaba sus principales participantes.



26. Carlos V fue el último emperador del Sacro Imperio en ser coronado por el Papa. Su coronación, mostrada aquí en una pintura veneciana de finales del siglo XVI, tuvo lugar el 24 de febrero de 1530 en Bolonia.



27. La reforma del calendario juliano eliminó diez días para ajustarlo con el astronómico. Recomendada por el Concilio de Trento, fue decretada por el papa Gregorio XIII en 1582 siguiendo el consejo de un comité de expertos. A partir de entonces, la Europa protestante y la católica vivían con distintos calendarios y celebraban la Pascua en fechas diferentes.



28. Pompeo Leoni trabajó como escultor en la corte española. Alrededor de 1580 modeló esta cabeza de Felipe II en plata, que fue adquirida por el emperador austríaco Rodolfo II Habsburgo, que admiraba a su primo español y trató de emular sus colecciones artísticas.



29. Hércules personificaba las nobles virtudes masculinas y promovió el liderazgo heroico de los monarcas. Una prolongada campaña de propaganda presentaba a Enrique IV como el «Hércules galo». En esta pintura de Toussaint Dubreuil de alrededor de 1600, el hercúleo rey aplasta la cabeza de la hidra de Lerna, símbolo de la Liga Católica derrotada.



30. La Liga Católica movilizó su apoyo en las ciudades francesas organizando procesiones contra Enrique IV. Esta escena, atribuida a François Bunel «el Joven», representaba probablemente la última procesión en París (4 de febrero de 1593) antes de la entrada del rey en la capital un mes después.



31. La llegada de Gustavo Adolfo de Suecia a Alemania en 1630 fue cuidadosamente cronometrada para coincidir con el centenario del Credo Protestante de Augsburgo. Sus propagandistas también destacaron su reputación como jefe militar. Este cartel, publicado en nombre del rey, insistía en que este era un instrumento del plan divino.



32. Lennart Torstensson, mariscal de campo de las fuerzas suecas a partir de 1641, simbolizaba a los generales que dominaron las postrimerías de la Guerra de los Treinta Años. En el momento de esta pintura (1648) había sido nombrado gobernador de las provincias occidentales de Suecia.



33. Las pinturas de saqueos militares ocupaban un lugar destacado en el arte pictórico de la época, como reflejo de la propia experiencia e imaginación de la gente. En esta, el artista de Amberes Sebastiaen Vrancx, que conoció de primera mano la brutalidad de la Guerra de los Treinta Años, representa el asalto al cercano pueblecito de Wommelgem.

34. El miniaturista alemán Leonhard Kern se especializó en pequeñas figuras de alabastro para los gabinetes de curiosidades de los aristócratas. Este ejemplo muestra una de las abundantísimas atrocidades de la Guerra de los Treinta Años.



35. Cathérine de Montholon fue una de las muchas católicas devotas francesas que optaron por la vida en el convento. Había nacido en una distinguida familia de París y tras la muerte de su marido en 1611 se unió a las ursulinas en Dijon, ofreciéndoles una generosa dote si aceptaban las austeras normas dictadas para las monjas en el Concilio de Trento.





36. La corte de María de Medici sirvió como modelo para otras reinas. Antoon van Dyck la pintó en Amberes tras su exilio de Francia en 1631, captando su resignación orgullosa y desafiante frente a la adversidad.

37. El pintor Domenico Gargiulo representó el levantamiento popular en su nativa Nápoles en 1647 contra el dominio extranjero español, sus exacciones en tiempo de guerra y la nobleza local cómplice. Don Giuseppe Carafa, miembro de esta, fue uno de los blancos principales de la muchedumbre.



38. *The World is Ruled & Governed by Opinion* era un cartel publicado en 1641 en vísperas de las guerras civiles inglesas. Mostraba la «Opinión» como una parodia de la «Justicia», subida a un árbol cuyo fruto ponzoñoso eran panfletos, de los que el propio cartel era un paradójico ejemplo.

MARK GREENGRASS

LA DESTRUCCIÓN DE LA CRISTIANDAD

EUROPA 1517-1648

«He aquí un panorama inmenso de la historia europea desde Lutero a la Paz de Westfalia ... cuando una Europa emergente adquirió una ventaja global decisiva por medio de los adelantos científicos y sus imperios de ultramar.»

E. WILLIAM MONTER
profesor de la Universidad Northwestern de Evanston

«Hasta donde yo sé, no existe otro libro comparable sobre esta época que manera tan clara y eficaz tenga en cuenta toda la bibliografía disponible ... De forma concreta, los lectores aprenderán de donde viene la idea de "Europa" y entenderán los problemas que tienen los europeos para definir sus identidades locales y colectivas. Envidio su erudición tanto como la claridad de sus ideas.»

JOTHAM PARSONS
profesor de la Universidad de Duquesne en Pittsburgh

«Hay que felicitar a Mark Greengrass por haber escrito un libro que, al analizar los problemas humanos, pone el foco en los hombres y las mujeres mismos, aun reconociendo la importancia de las ideas y su influencia sobre el mundo de la época. Son estas características las que confieren a *La destrucción de la Cristiandad* las cinco estrellas que se merece.»

CHRISTOPHER ALLMAND
The Tablet, septiembre de 2014

PASADO & PRESENTE

FBLH
9 788494 313950